

فيه الاحتمال فاعلم استمراره او عدم استمراره فليس با
ستصحاب ولا فرق في ذلك بين الموقت وغير الموقت ولا
بين الاحكام الطلبية والوضعية وما قيل بعدم جريانه في
الاحكام الطلبية لانها اما امر او نهى وكل منهما اما موقت او غير
موقت وعلى التقديرين اما يتقيد بدلالتها على التكرار او لا وكذ
الفور وعدمه ولا معنى للاستصحاب في شىء منها لان ما
يفعل في الوقت فهو بحسب الامر وما يفعل في خارج الوقت
فهو بفرض جديد وفي غير الموقت فان قيل بالتكرار فهو من
مقتضى التكرار وان لم نقل فهو من مقتضى الامتثال اللازم
للطبيعة بعد حصول اشتغال الذمة بها المستلزم لوجوب
براءة الذمة فهو من غرايب الكلام اذ الشك قد يحصل في التكليف
في الموقت كمن شك في وجوب اتمام الصوم لو حصل له المرض
في اثناء النهار مع شكه في انه يبيح الفطر ام لا وكذلك في صحوة
الدلالة على التكرار وغيره وهذا واضح ثم ان الاستصحاب
في الاحكام الوضعية على ما ذكره المتوهم لا يجرى فيما كان من
قبيل الموقت كالحيض والتابيد والدوام كالزلزلة ويجرى في
بعض المطلقات كالتغير بالنجاسة الذى هو سبب لتنجيس
الكر والطهارة التى هو شرط لجواز المضى في الصلوة وانت
خبير بان الكلام في الاول يظهر جوابه مما ذكرنا سابقا لامكان
حصول الشك فيهما والاحتياج الى التمسك بالاستصحاب اما
الاخير فالجريان فيه واضح وهو اما باجرائه في نفس السبب
كالو شك في بقاء التغير كالو مزج المتغير جسم طاهر له لون
او في مسببه والمسبب اما هو الحالة الحاصلة من النجاسة المغير

واما الحكم الشرعي الذي هو وجوب الاجتناب عنه وقس عليه
حال الطهارة فظهر مما ذكرنا ان الاستصحاب يجري في الاحكام
الطلبية والتخييرية الابتدائية والوضعية وما يستتبعها من
الاحكام الطلبية اللازمة لها ثم ان الاستصحاب ينقسم على
اقسام كثيرة فتارة من جهة الحال السابق انه الوجود او العدم
وانه ما ثبت من الشرع او العقل او الحس وان ما ثبت من الشرع
وضعي او غيره وما ثبت بالاجماع او غيره من الادلة وتارة
من جهة المزيل فقد يكون المزيل ثابتا بمعنى انا نعلم ان له مزيلا
في نفس الامر من شانه ازالته وقد يكون ماهيته معلوما لنا
ولكن وقع الشك في حصوله وقد يكون معلوما ويحصل الشك
في صدقه على الشيء الحاصل وقد لا يكون معلوما لنا اصلا
ويشك في حصوله او في صدقه على شيء حاصل وقد لا يكون
ثابتا بل يشك في ان الشيء الفلاني هل هو مزيل ام لا وسيجيء
امثلتها وتارة من جهة حصول الحكم السابق فقد يثبت الحكم
في الجملة ولا يعلم شيء من الاستمرار وعدم الاستمرار اصلا
وقد يثبت الحكم مع الاستمرار في الجملة وقد يثبت الحكم مع الاستمرار
المقيد الى غاية معينة واختلف كلام القوم في حجيته وعدمه
في المقامات الثلثة قال العضدي معنى الاستصحاب الحال
ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك فهو
مظنون البقاء وقد اختلف في صحة الاستدلال به لافادته
ظن البقاء وعدمها لعدم افادته اياه فاكثر المحققين كالمزني
والصيرفي والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه
فلا يثبت به حكم شرعي ولا فرق عند من يرى صحته بين ان يكون

الثابت به نفيا اصليا كما يقال فيما اختلف في كونه نصابا لم يكن
الزكوة واجبة عليه والاصل بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الشافعي
في الخارج من غير السبيلين انه كان قبل خروج الخارج متطهرا
والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه الى اخر ما
ذكره ويظهر منه ان من قال بالحجية لم يفرق بين استصحاب
حال الشرع وغيره والنفي الاصلي الذي ذكره اعم من البراءة
الاصلية التي يسمى استصحابها استصحاب العقل حال بل
يمكن ادراج استصحاب بقاء غير الحكم الشرعي كالرطوبة واليبوسة
ايضا فيه لان استصحاب البقاء لا يتم الا باعتبار استصحاب عدم
المزيل فليتامل ولكن المحقق الخوانساري ره في شرح الدروس في
مبحث الاستنجاء بالاحجار قال وهو ينقسم الى قسمين باعتبار
انقسام الحكم الماخوذ فيه الى شرعي وغيره ومثل للاول بنجاسة
ثوب او بدن وللثاني برطوبته ثم قال وذهب بعضهم الى
حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط اقول و
يدخل في غير الشرعي جميع ما يتعلق بالحكم وغيره مثل مطلق
اصالة العدم التي هو اصل في كل حادث بل في كل ممكن ومنها
عدم نقل اللفظ عن المعنى اللغوي وعدم تعدد الوضع و
عدم التغير في الماء المتلون وعدم التزكية في الجلد المطروح
ومثل اصالة بقاء المعنى اللغوي على حاله واصالة بقاء المفقود
وهو يستلزم كون مثل اصالة عدم النقل واصالة بقاء المعنى
اللغوي ايضا خلافيا وبعضهم فرق في استصحاب حال الشرع
بين ما يثبت بالاجماع او بغيره فنفى الاول دون الثاني كا
لغزالي وذهب المحقق الخوانساري ره الى منع حجية الاستصحاب

بالمعنى المشهور يعني اثبات حكم في زمان بوجوده في زمان
سابق عليه بكلا قسميه الذين نقلناهما عنه ثم قال نعم الظاهر
حجية الاستصحاب بمعنى اخر وهو ان يكون دليل شرعي على ان
الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا مثلا معين
في الواقع بلا اشتراطه بشيء اصلا فح اذا حصل ذلك الحكم فيلزم
الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه
بمجرد الشك في وجوده واستدل عليه اولا بانه اذا كان امر او
نهي بفعل الى غاية مثلا فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو
لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن
العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء
ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المطلوب وثانيا بالروايات
الاتية ثم قال فان قلت هذا كما يدل على حجية ما ذكرته كذلك
يدل على حجية ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان
فينبغي ان لا ينقض في زمان اخر بالشك نظرا الى الرواية
وهو بعينه ما ذكروه قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض
اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض
ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك
لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان
اخر لولا عروض شك وهو ظاهر ثم قال فان قلت هل الشك في
كون الشيء مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود
المزيل او لا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك
الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية
على شيء وشككنا في صدقها على شيء اخر فح لا ينقض اليقين

مالسك

بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر
في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء الاخر
ايضا مزيله ام لا فح لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت
استمراره انتهى فظهر ما ذكره المخالفة في المقامين الاخيرين
وقال المحقق السبزواري في الذخيرة بعد نقل الاستدلال
على نجاسة الماء المطلق الكر الذي سلب الاطلاق عنه بعد
ممازجته بالمضاف النجس بان الماء المضاف قبل امتزاجه با
لكر كان نجسا فيستصحب فيه الحكم المذكور الى ان يثبت الرافع
لان اليقين لا ينقض الا باليقين واذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج
يلزم منه نجاسة الجميع لان الكر المفروض بعد سلب اسم
الاطلاق عنه ينفعل بذلك المضاف الممتزج به ويرد عليه
ان التحقيق ان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل الدال على
الحكم فان دل الدليل على الاستمرار كان ثابتا والا فلا وههنا لما
دل الاجماع على استمرار النجاسة في الماء المضاف النجس الى
زمان ملاقاته مع الماء الكثير حكمنا به وبعد الملاقاة فالحكم
مختلف فيه فاثبات الاستمرار يحتاج الى دليل لا يقال قول
ابي جعفر ع في صحيحة زرارة ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين
ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر يدل على استمرار احكام
اليقين ما لم يثبت الرافع لانا نقول التحقيق ان الحكم الشرعي
الذي تعلق به اليقين اما ان يكون مستمرا بمعنى ان له دليلا
دالا على الاستمرار بظاهره ام لا وعلى الاول فالشك في رفعه
على اقسام الاول اذا ثبت ان الشيء الفلاني رافع لحكمه لكن وقع
الشك في وجود الرافع والثاني ان الشيء الفلاني رافع

الحكم لكن معناه مجمل نوقع الشك في كون بعض الاشياء هل هو
فرد له او لا والثالث ان معناه معلوم ليس بمجمل لكن وقع الشك
في اتصاف بعض الاشياء به وكونه فردا له لعارض كتوقفه
على اعتبار متعذر او غير ذلك والرابع وقع الشك في كون الشيء
الفلاني هل هو رافع للحكم المذكور ام لا والخبر المذكور انما يدل
على النهي عن النقض بالشك وانما يعقل ذلك في الصورة الاولى
من تلك الصور الاربعة دون غيرها من الصور لان في غيرها
من الصور لو نقض الحكم بوجود الامر الذي شك في كونه رافعا
لم يكن النقض بالشك بل انما حصل النقض باليقين بوجود ما
يشك في كونه رافعا او باليقين بوجود ما يشك في استمرار
الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان حاصلا من
قبل ولم يكن بسببه نقض وانما حصل النقض حين اليقين بوجود
ما يشك في كونه ناقضا للحكم بسببه لان الشيء انما يستند الى العلة
التامة والجزء الاخير منها فلا يكون في تلك الصور نقض للحكم
اليقيني بالشك وانما يكون ذلك في صورة خاصة غيرها فلا
عموم للخبر الى اخر ما ذكره ره وهو ايضا يدل على انه لا يجوز
العمل بالاستصحاب الا في بعض الصور الذي هو ما علم الرافع
ولكن شك في وجوده ويظهر منه ره في غير هذا الموضع نفي
حجية الاستصحاب في الامور الخارجية مطلقا فحاصل الاقوال
يرجع الى ثمانية الاول الحجية مطلقا والثاني عدمها مطلقا و
الثالث الحجية في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية و
الرابع العكس والخامس الحجية في نفس الحكم الشرعي اذا ثبت
بغير الاجماع والسادس الحجية فيه اذا كان وضعيا دون غيره

والسابع الحجية فيه اذا كان مستمرا الى غاية معينة وحصل الشك
في حصول الغاية والثامن الحجية فيه اذا كان الشك في حصول
المعلوم الواقعية لا غيره والاظهر هو القول بالحجية مطلقا كما عليه
اكثر المتاخرين لنا وجوه من الادلة الاول ان الوجدان السليم
يحكم بان ما تحقق وجوده او عدمه في حال او وقت ولم يحصل
الظن بطرو عارض يرفعه فهو مظنون البقاء وعلى هذا
الظن بناء العالم واساس عيش بني ادم من الاشتغال بالحرث
والتجارة وبناء العمارة والبستان وارسال المكاتيب الى
الامكنة البعيدة والمسافرة الى الجزاير والبلاد الواقعة في السواحل
والقراض وغير ذلك مما يرتكبه العقلاء الاذكياء من دون لوم
سفها او منقصة عليهم وهذا الظن ليس من محض الحصول
في الان السابق لان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم
بل لانا لما تتبعنا الامور الخارجية من الاعدام والموجودات
وجدناها باقية مستمرة بوجودها الاول غالبا على حسب
استعداداتها وتفاوتها في مراتبها فنحكم فيما لم نعلم حاله بما وجدناه
في الغالب الحاقا بالاعم الاغلب ثم ان كل نوع من انواع الممكنات
يلاحظ زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب في افراد ذلك النوع
فالاستعداد الحاصل للجدران القوية يقتضي مقدارا من
البقاء بحسب العادة والاستعداد الحاصل للانسان يقتضي
مقدارا منه وللفرس مقدارا اخر وللحشرات مقدارا اخر و
لدود القز والبق والذباب مقدارا اخر وكذا الرطوبة في
الصيف والشتاء وهكذا فهنا مرحلتان الاولى اثبات الاستمرار
في الجملة والثانية اثبات مقداره ففيما جهل حاله من الممكنات

القارة يثبت ظن الاستمرار في الجملة بملاحظة حال اغلب الممكنات
مع قطع النظر عن تفاوت انواعها وظن مقدار خاص من الاستمرار
بملاحظة حال النوع الذي هو من جملتها فالحكم الشرعي مثلا نوع
من الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الممكن وقد
يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الاحكام الصادرة عن الموالي
الى العبيد وقد يلاحظ من جهة ملاحظة سائر الاحكام الشرعية
فاذا اردنا التكلم في استصحاب الحكم الشرعي فناخذ الظن ادعينا الذي
من ملاحظة اغلب الاحكام الشرعية لانه انسب به والاقرب اليه
وان امكن ذلك بملاحظة احكام سائر الموالي وعزائم سائر العباد
ايضا ثم ان الظن الحاصل من جهة الغلبة في الاحكام الشرعية هو
محصله انا نرى اغلب الاحكام الشرعية مستمرة بسبب دليلها
الاول بمعنى انه ليس احكامه آنية مختصة بآن الصدور بل
نفهم حيث حاله من جهة امر خارجي عن الدليل انه يريد استمرار
ذلك الحكم الاول من دون دلالة الحكم الاول على الاستمرار و
اذا رأينا منه في مواضع غير عديدة انه اكتفى حين ابلاء الحكم
بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ثم علمنا ان مراده كان من
الامر الاول الاستمرار فنحكم فيما لم يظهر مراده من الاستمرار و
عدمه بالاستمرار ونحمل مراده هنا ايضا من الامر الاستمرار
الحاقا بالاغلب فقد حصل الظن بالدليل وهو قول الشارع با
لاستمرار وكذلك الكلام في موضوعات الاحكام من الامور الخارجية
فان غلبة البقاء يورث الظن القوي ببقاء ما هو مجهول الحال
فما لم يكن وجود الممكن الا بوجود علته فنعلم ان غالب الموجودات
المستمرة علتها موجودة اما بكون علة الوجود هو علة البقاء على

حسب

حسب معتاد المعلول او بتجدد العلة للبقاء بل يمكن ان يقال
ذلك في الحكم الشرعي ايضا فانه كما يمكن ان يكون علة البقاء هو
الامر الاول وكان القرائن الخارجية كاشفة عنه يمكن ان يكون
علة الاستمرار شيئا اخر وهو نفس القرائن الخارجية من
تخصيص اخر او اجماع على الاستمرار او نحو ذلك والحاصل ان
العمدة هو اثبات الظن بالبقاء في كل ما ثبت وقد اثبتناه من
الضرورة والوجدان ومنكره مكابر ولا يهمنا اثبات السبب
الباعث على الظن وان كان الظاهر انه هو الغلبة على حسب تفاوت
العادة المستند حصولها الى علل تلك الافراد الحاصلة انما
اللائق بالبحث اثبات حجية هذا الظن نظرا الى ان الاصل حرمة
العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل وقد بينا سابقا في مباحث الاخبار
حجية ظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل وان ذلك الاصل غير
مسلم فان دليله ان كان هو الاجماع فهو فيما نحن فيه ممنوعة اذ هو
اول الكلام وان كان ظواهر الايات والاخبار فان كان دليل
حجية تلك الظواهر الاجماع فحجيتها فيما نحن فيه اول الكلام وان
كان غيره فان كان هو دعوى القطع بسبب تواترها ففيه ان
غايته تواتر معنى اللفظ في الجملة لا عموما اذ دعوى القطع بالمعنى
كلية فيما نحن فيه ممنوعة وان كان دعوى الظن والظهور
فاي دليل على حجية الا حجية ظن المجتهد وهو موجود فيما نحن
فيه وفيما ذكرناه ثمة غنية عن الاعادة فراجعها واما ما استدل
به المتاخرون من ان ما ثبت دام فهو كلام خال عن التحصيل و
غاية توجيهه ما ذكره المحقق ره قال المقتضي للحكم الاول ثابت
فيثبت الحكم والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في

الثاني واما ان مقتضى الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير
واما ان العارض لايصلح دافعا له فلان العارض انما هو احتمال
تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه
فيكون كل منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن
دافع وانت خبير بان فيه ان المقتضى للحكم الاول ان سلم كونه
مقتضيا حتى في الاوان اللاحقة فلا معنى للاستصحاب بل
هو محض النص وان فرض كونه مقتضيا للان الاول فقط فلا
معنى لاقتضائه في غيره وان اخذ كونه مقتضيا في الجملة فمتى ما
احتمال وجود الرافع وعدمه ومتى ما قطع لا ينفع في اثبات الحكم
في الاوان اللاحقة من جهة المقتضى بل عدم المقتضى حينئذ هو مقتضي
العدم كما مر اليه الاشارة الثاني الاخبار المستفيضة عن ائمتهم
الدالة على حجيته عموما مثل صحيحة زرارة عن الباقر عم قال قلت
له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان عليه
الوضوء فقال ع يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن
فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان
حرك على جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد
نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا
ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر واليقين و
الشك في الحديث محمولان على العموم اما على ما اخترناه في محله
من كون المفرد المحلى باللام حقيقة في تعريف الجنس وجواز
تعلق الاحكام بالطبايع فبعدم القرينة على الفرد الخاص المعين
واستلزام ارادة فرد ما الاغراء بالجهل يتعين الحمل على الاستغراق
ولا يرد عليه انه يصير من باب دفع ايجاب الكلي لو توهم في حيز

فواضح لعدم انفكاك الطبيعة عن الافراد
واما على القول بالاشتراك او عدم تعلق
الاحكام بالطبايع

النفي

النفي لانه بعيد عن اللفظ وينفيه التاكيد بقوله ابدا فيصير
من باب لا يحب كل مختال فخور مع ان كون قوله ع ولا ينقض اليقين
ابدا بالشك في قوة كبرى الكلية لاثبات المطلوب يعين ذلك
ايضا وجعل الكبرى منزلة على ارادة يقين الوضوء بعيد لا يشعر
قوله ع فانه على يقين من وضوئه على ذلك فيكون الكبرى ح
بمنزلة التكرار ومن ذلك يظهر ان القول بان سبق حكاية يقين
الوضوء يمكن ان يصير قرينة للعهد فيحمل عليه ايضا بعيد سيما
مع ان المعهود هو الشخص لا نوع يقين الوضوء الا ان يركب فيه
نوع استخدام وهو خلاف الظاهر والحاصل انه لا يحسن الاشكال
في العموم في اليقين وكذلك لفظ الشك لانه تابع لليقين و
المفهوم من الكلام ان موضوعهما واحد هذا ولما كان من البديهيات
الاولية عدم اجتماع اليقين والشك في شيء واحد ولا الظن
والشك غيره ايضا فلا يمكن حمل اللفظ على ظاهره فمعنى عدم جواز
نقض اليقين بالشك عدم جواز نقض حكم اليقين فلما كان حكم
الوضوء في حال تيقنه وهو جواز الدخول في الصلوة مثلا لا
يجوز نقضه بالشك في الوضوء ثم انك اذا تاملت في فقه الحديث
تعلم ان نظر الامام عم الى نفي تحقق النوم في الخارج ليس اقل من
نظره الى اثبات الطهارة وتوجهه ع الى بيان ما به يتحقق النوم
وغلبته باستيلائه على القلب والاذن دون العين فقط يفيد
انه عم اعتبر اليقين في الامور الخارجية ايضا وان كان من اسباب
الامور الشرعية فلا وجه للقول بتخصيص دلالة الحديث با
ستصحاب الاحكام الشرعية دون الخارجية لان ذلك انما هو
شانهم عم ومن قبيل حصول النوم في الخارج حصول الجفاف

والرطوبة وامثال ذلك مما يتعلق بها الاحكام الشرعية واما ما ذكره
المحقق الخوانساري ره من ان الرواية لا تدل الا على ما ثبت استمراره
الى غاية من جهة الشرع تمسكا بان المراد من عدم نقض اليقين با
لشك هو عدم النقض عند التعارض ومعنى التعارض هو ان
يكون الشيء موجبا لليقين لولا الشك فقد اورد عليه بانه
كذلك في استصحاب القوم ايضا يعني ما لم يثبت الاستمرار الى غاية
ايضا سواء ثبت الاستمرار في الجملة او ثبت الحكم على الاطلاق اذ
المفروض ان الكلام ليس فيما كان مقيدا بوقت او ما اختص ثبوته
بآن فان الشك لو فرض عدم عروضه في الزمان الذي عرض فيه
او عند الحال التي فرض عروضه عندها ح لكنا قاطعين بالبقاء
ايضا لان عدم العروض انما يكون عند القطع بان جزء من اجزاء
علة الوجود لم يرتفع ومع عدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود
المعلول لان بقاء المعلول انما هو ببقاء علته التامة وزواله انما هو
بعدمها وحاصل هذا الايراد هو استدلال انى على ان علة الوجود
في هذا المعلول هو علة البقاء الى آن حصول الشك يعني يظهر
من فرض انتفاء الشك ان العلة الموجدة هي المبقية فلا يرد
الاعتراض على الايراد بان انتفاء الشك انما يستلزم ثبوت اليقين
لو ثبت ان علة الوجود في الآن الاول هو علة الوجود في الآن
الثاني ايضا فكما ان انتفاء الشك في الصورة التي فرضها المستدل
يوجب اليقين اليقين بالحكم بسبب الاستمرار المنصوص عليه
من الشارع فكذلك فيما ذكره القوم انتفاء الشك يوجب اليقين
بالحكم لضرورة عدم الواسطة بين الشك واليقين بالحكم السابق
فان المراد هنا من الشك ما ينافي اليقين السابق وهو اعم من

الظن والقطع بانتفاء الحكم السابق ايضا ليس كلاما فيه حتى
يقال انه اذا انتفى الشك فقد يثبت اليقين بالوجود وقد يثبت
اليقين بالعدم بل الكلام انما هو في ثبوت الحكم السابق والشك
في زواله بحيث لولاه لثبت الحكم السابق مع الفراغ عن انتفاء
احتمال القطع بالعدم والحاصل ان المراد بالشك هنا احتمال زوال
الحكم السابق لا مجرد التردد بين الاحتمالين فاذا انتفى هذا الاحتمال
لا يبقى الا اليقين السابق مع ان ذلك يقتضي المستدل ايضا فان
الشك فيما فرضه على هذا التقدير اذا فرض انتفائه فلا يثبت
استصحابه لاحتمال تحققه في ضمن القطع بعدم الحكم السابق
لا بانتفائه لا يقال ان الشك قد يوجبه نفس الدخول في الوقت
الثاني وفرض عدمه انما هو بفرض عدم الوقت الثاني وهو
لا يثبت الا اليقين في الآن الاول فلم يتحد مورد الشك و
اليقين بخلاف ما ذكره المستدل فانه اذا فرض انتفاء الشك
فيثبت اليقين في محله من جهة نص الشارع على الاستمرار
لانا نقول مع ان هذا الفرض نادر الوقوع سيما في الاحكام الشرعية
المفروض عدم ملاحظة اعتبار الآن الاول ولا عدم اعتبار
الآن الثاني غاية الامر حصول اليقين في الآن الاول لا بشرط
الآن الاول فالقدر المتحقق انما هو ثبوته في ظرف الخارج و
انتفاء الشك يحصل مع ملاحظة عدم اعتبار ثانوية الآن الثاني
ولا يحتاج الى اعتبار عدم الآن الثاني حتى ينتقل الى الآن الاول
ويفيد اليقين في الآن الاول مع انه يرد النقض فيما لو فرض
فيما فرضه المستدل ايضا ان يصير الآن المتأخر سببا للشك
في ثبوت الاستمرار المنصوص عليه الى غاية معينة هل هو

ثابت فيه او ينحصر فى الامارات المتقدمة عليه حرفا بحرف والحاصل
ان ما ذكره ره فى معنى الحديث انه لا ينقض الحكم اليقينى المفروض
فى زمان الثانى الذى لولا الشك لكان ثابتا بالشك وهو مع انه
يجرى فى استصحاب القوم ليس باولى من ان يقال المراد من
الحديث لا ينقض الحكم اليقينى الثابت سابقا بسبب الشك كما ذكرنا
بل هذا اولى واظهر وهو المتبادر من الحديث واما قوله فى
جملة ما نقلنا عنه سابقا قلت فيه تفصيل ترجعه الى القول
بعدم التفرقة بين الصورتين وان الفرق انما يتحقق بثبوت
الاستمرار الى غاية وعدمه كما اختاره والا فقد توهم ان الشك
فى وجود المزيل والشك فى كون الشئ مزيلا ولم يتعرض لبيان
الفرق وسنبينه واما ما ذكره المحقق السبزوارى ره من الفرق
بين الاقسام المذكورة فى كلامه فهو ايضا لا يرجع الى محصل
فلنذكر اولا امثلة الصور المذكورة ثم نتعرض لابطال الفرق
فمثال الاول استمرار علاقة الزوجية مع الشك فى موت الزوج
واستمرار نجاسة البدن والثوب مع الشك فى الغسل ومثال
الثانى استمرار الطهارة الى زمان الحدث مع الشك فى كون
المذى حدثا [illegible] حصل المذى من جهة تعارض الادلة واستمرار
نجاسة البدن والثوب الى زمان التطهير بالماء مع غسله بماء
السيل المشكوك فى كونه ماء ومثال الثالث كل شئ مجهول الحال
الذى فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف انه حرام فان
الحلال والحرام ماهيتان معلومتان وافرادهما الواقعية ايضا
معلومة متعينة فى متن الواقع بحيث لو علم انه مغصوب
يقال انه حرام ولو علم انه من المباحات الاصلية الحادثة من دون

بل التفصيل فى الصورة الاولى والفرق بين
الشك فى كون الشئ فردا من افراد المزيل مع
العلم بكونه ماهية واحدة والشك فى تعدد
ماهية المزيل ٣

نقد

نقد يقال انه حلال لكن بسبب الاختلاط والاشتباه اللتين
اللذين اوجبا فقد المعرفة لا يعلم ان هذا الشخص الموجود
المجهول الحال فرد من اى الصنفين ومتصف بايهما ومثال
الرابع الشك فى كون استحالة الكلب بالملح اذا وقع فى المملحة
مطهرا واقول ان دلالة الخبر على الاقسام الاربعة واضحة و
لا اختصاص لها بالصورة الاولى فان كل ذلك من موارد نقض
اليقين بالشك قوله ره بل انما حصل النقض باليقين بوجود
ما يشك انه فيه ان المتبادر من الخبر ان موضع الشك واليقين
ومورد هما شئ واحد فاليقين بوجود المذى لم يرد على
اليقين بالطهارة بل هما امران متغايران فالشك واليقين
كلاهما لا يبدان بل احدهما بالنسبة الى الطهارة مراد من لا يفرق
بين الصور ان وجود المذى بعنوان اليقين لما كان يستتبع
الشك بزوال الطهارة التى كانت يقينية فقد صدق تواردهما
على موضع واحد وهكذا غيره من الامثلة قوله ره فان الشك
فى تلك الصور كان حاصلا من قبل انه فيه ان ما كان حاصلا
هو الشك فى كون نوع هذا الشئ رافعا لنوع ذلك الحكم و
اما الشك فى دفع الحكم الخاص فانما حصل بتحصل الشك الحاصل
من جهة يقين حصول هذا الشئ الخاص فان حصول
ما هو مشكوك فى كونه من الرافعات مستلزم للشك فى رفع
هذا الحكم الخاص بحصوله الخاص بعد الحكم الخاص وهذا الشك
لم يكن من قبل فصدق ان اليقين انتقض بالشك لا با
ليقين وهذا ظاهر ومما ذكرنا ظهر ان العلة التامة او الجزء
الاخير منها هو الشك المسبب عن هذا اليقين لا نفس اليقين

مثلا

وصحيحة الاخرى وهي مذكورة في زيادات كتاب الطهارة
من التهذيب وهي طويلة وفيها مواضع من الدلالة بابين
من صحيحة المتقدمة وصحيحة الاخرى ايضا وهي مذكورة في
باب السهو في الثلث والاربع من الكافي عن احدهما ع قال
واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف
اليها اخرى ولاشي عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل
الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك
باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال
من الحالات وما رواه الشيخ عن الصفار عن علي بن محمد القاساني
قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان
هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للروية
وافطر للروية وما رواه العلامة المجلسي ره في البحار في باب
من نسي او شك في شئ من افعال الوضوء عن الخصال عن
ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني عن
القسم بن يحيي عن جده الحسن بن راشد عن ابي بصير و
محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال امير المومنين ع من
كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين
وفي اواخر الخصال في حديث الاربعمائة عن الباقر ع عن
امير المومنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان
الشك لا ينقض اليقين وعن البحار ايضا ان امير المومنين ع
قال من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان
اليقين لا يدفع بالشك ثم قال اصل هذا الخبر في غاية الوثاقة
والاعتبار على طريقة القدماء وان لم يكن صحيحا بزعم المتاخرين

واعتمد عليه

واعتمد عليه الكليني ره وذكر اكثر اجزائه متفرقة في ابواب
الكافي وكذا غيره من اكابر المحدثين انتهى ولا يخفى ان ما ذكره
ره مع اعتضادها بغيرها من الاخبار الصحيحة ودليل العقل
يجعلها اقوى من الصحيح باصطلاح المتاخرين بكثير الثالث
الروايات الكثيرة الدالة عليها باجتماعها فان كانت واردة في
موارد خاصة لكن استقراءها والتامل فيها يورث الظن
القوي بان العلة في تلك الاحكام هو الاعتماد على اليقين
السابق وهذا ليس من القياس في شئ بل في كل من الروايات
اشعار بالعلية لو لم نقل باستقلاله في الدلالة فلا اقل من
انه يفيد ظنا ضعيفا بها فاذا اجتمع الظنون الضعيفة
فيتقوى في غاية القوة ويصدق انه علية ظن حصل من
كلام الشارع لا من الترديد او الدوران ونحوهما وان شئت
جعلته من عموم ظن المجتهد الذي اثبتنا حجيته والفرق بينه
وبين الدليل الاول ان المعتمد في الاول الظن الحاصل بسبب
وجود الحكم في الان السابق وفيما نحن فيه الظن الحاصل من
تلك الاخبار بان العمل على مقتضى اليقين السابق لازم
وان لم يكن مظنونا في نفسه وبينهما فرق بين فمن الروايات
قول الصادق ع في موثقة عمار كل شئ نظيف حتى تعلم
انه قذر وقوله ع ايضا في طرق متعددة كل ماء طاهر
حتى تعلم انه قذر ووجه انطباقهما على الاستصحاب انا
اذا جعلنا المراد ان كل شئ او كل ماء محكوم بطهارته حتى
يحصل العلم باصابة نعلم انه نجس اياه مثل الشك في اصابة
البول للثوب او الماء وهناك معنيان اخران يمكن حمل

نهادوامه

الروايتين عليهما نظير قوله ع كل شيء لك حلال حتى تعلم
انه حرام كما تقدم الكلام فيه فنقول على حملها على الشبهة
في الموضوع ان الاشياء او المياه بعضها متصف في الخارج
بالنجاسة الواقعية التي تعلم ان ملاقيها نجس وبعضها غير
متصف بها ولكن اشتبه حال فرد من الافراد انه من ايهما
فنقول ان الشيء المجهول الحال او الماء المجهول يحكم بانه طاهر
واقعا من حيث انه مجهول الحال وظاهرا من حيث هو هذا
الفرد حتى يحصل العلم بانه هو الفرد النجس وعلى حملها على
شبهة الحكم الشرعي فنقول ان هذا الشيء المشتبه الحكم في
انه نجس ام لا مثل العصير العنبي بعد الغليان او الجسم الملاقي
له هل حكمه الشرعي بالخصوص الطهارة او النجاسة فهو طاهر
حتى تعلم انه قذر ومن هذا الباب ما استدل بعضهم على
عدم تنجيس الماء القليل بملاقات النجاسة بقوله ع كل ماء
طاهر حتى تعلم انه قذر وهذا المعنى ابعد المعاني الثلثة من
اللفظ وتوضيح المقام ان كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر
يحتمل معاني ثلثة الاول كل جزئي حقيقي من الاشياء علم
طهارته سابقا واقعا او شرعا فهو محكوم بطهارته حتى تعلم
انه صار قذرا بملاقات ما ينجسه شرعا كما اذا شك عند ترشش
البول في اصابته بالثوب والثاني كل جزئي حقيقي لم يعلم
انه هل هو من الاشياء التي اتصف بالنجاسة بسبب ملاقاتها
النجاسة ام من الاشياء الباقية على طهارتها فيحكم بكونه من
الاشياء الباقية على الطهارة حتى تعلم انه من الاشياء التي
اتصفت بالنجاسة كما لو اشتبه الثوب المتنجس بالثوب الطاهر

وكذلك

وكذلك الكلام فيما لو اشتبه الجزئي الطاهر العين بنجس
العين كالعذرة المترددة بين عذرة الانسان وعذرة
البقرة والثالث كل مجهول الحكم بكليته وبشخصه جميعا المحتمل
لان يكون حكمه حكم الاعيان النجسة بالذات بكليها كالكلب وا
العذرة او حكم الاعيان الطاهرة بالذات بكليها كالغنم والظبي
وذلك مثل ابن اوى فهو طاهر حتى تعلم انه نجس وكذلك
المعاني الثلثة في قوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر والفرق
بين المعنى الثالث والمعنيين الاولين لزوم اعتبار المفهوم ا
الكلي في ذلك الشيء هنا اذ الجهالة لا يتعلق بحكم الجزئي من حيث
انه جزئي بل من حيث انه كلي او فرد كلي نظير قوله ع كل شيء
مطلق حتى يرد فيه نهي بخلاف الاولين وكذلك يعتبر هنا
العلم بالنجاسة من حيث الثبوت من الدليل الشرعي على الوجه
الكلي بخلاف السابقين فان العلم انما يحصل من الامور الخارجية
كالبينة والقرائن فهذا من جملة الشبهة في الحكم والسابقان من
جملة الشبهة في الموضوع اذا عرفت هذا وظهر لك الفرق بين
المعاني عرفت ان المعاني متغايرة متباينة لا يجوز ارادتها جميعا
في اطلاق واحد كما حققنا في اوايل الكتاب والقول بان كل
شيء عام قابل لارادة الكلي والجزئي وكذلك العلم يشمل العلم با
لكلي والجزئي فيصح ارادة معنى عام يندرج الكل فيه لا يصح مع
تفاوت اضافة الطهارة والقذارة الى الاشياء وكذلك
سبب العلم ولا ريب ان كلام المعصوم منزل على موارد حاجات
المكلفين وقد يختلف موارد الحاجات فقد يمكن ان يراد بسبب
موضع الحاجة ان كل شيء طاهر طاهر باليقين السابق حتى تعلم

من الخارج ملاقاته للنجاسة او ان كل شيء مشتبه بين امور طاهرة ونجسة فيحكم بانه من الاشياء الطاهرة حتى تعلم من الخارج انه من الاشياء النجسة او ان كل شيء يحتمل ان يكون حكمه الشرعي الطهارة او النجاسة فيحكم انه طاهر حتى يعلم من جانب الشرع ان حكمه النجاسة مع ان المعنى الثالث ينافي اصل البراءة وقد عرفت اشتراط العمل به بالفحص والبحث عن الدليل بخلاف المعنيين الاولين والرواية ظاهرة في البناء على الطهارة من دون الفحص وهو يناسب المعنيين الاولين لا المعنى الثالث لانه من المسائل الاجتهادية المحتاجة الى البحث والفحص وادخال المعنيين الاولين في الثالث بان يقال كل شيء مجهول طهارته ونجاسته سواء كان كابن آوى او الفارة او كالجسم الطاهر المشكوك الملاقاة بالنجس او كاحد الانائين المشتبهين فهو طاهر حتى يعلم من الشارع حكمه فيصير الكل من باب الجهل بالحكم الشرعي ولا ينافي شيء منها لزوم الفحص عن الدليل في غاية البعد من اللفظ والمعنى والحاصل ان الجهالة بالحكم الشرعي اما جهالة به من حيث الخصوص او جهالة به من حيث اشتباه الحكم في الخصوص بعد وضوحه في كل من المشتبهين او جهالة بالخصوصية مطلقة وكذلك العلم الذي يحصل بالحكم يختلف باختلاف الجهالة ولا بد في ارادة كل منها ذكر لفظ يدل عليه فلا بد ان يحمل اللفظ على ما هو الظاهر فيه فنقول ظاهر العموم هو العموم الافرادي وارادة الاشخاص لا الانواع فليس بظاهر في ارادة الكلي ولا الجزئي بملاحظة الكلي فهو يرجع الى المعنيين الاولين والثاني اظهر منهما فالاستدلال به على المعنى الثالث غير واضح سيما مع ملاحظة ان المتبادر

من جر

من

من العلم هو اليقين الواقعي والغالب انه يحصل في الموضوع لا الحكم فان العلم بالحكم الشرعي غالبا انما هو من الادلة الظنية غاية الامر كونها واجب العمل وهو لا يوجب العلمية الحقيقية ولذلك قال عم في بيان حكم المجهول نصا كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وكذلك على المعنى الاول مع ما ورد من الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك يشبه التاكيد بخلاف ارادة المعنى الثاني فانه تاسيس كبيان الحل في قوله عم كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال ومما يبعد ارادة المعنى الاول ويقرب المعنى الثاني ان الظاهر ان لفظ قذر صفة مشبهة دالة على الثبوت مناسبة لارادة ما ثبت قذارته بالذات او بسبب الملاقات لا فعل ماض معناه تجدد حصول القذارة فيفيد ان الشك انما هو في ان الشيء هو الطاهر او القذر لا في ان الشيء حصل له القذارة ام لا وحاصل المقام ان ارادة معنى عام يشمل المعاني الثلاثة لا يمكن الا مع التجوز والتكلف الذي لا يناسب الاستدلال والحمل على المعنى الثالث دون الاولين بعيد لفظا ومعنى وكذلك ارادة المعنى الاول دون الثاني وفهم هذا المراد يحتاج الى تامل تام ثم نرجع الى ما كنا فيه فنقول ان انطباق الرواية بالمعنى الاول على الاستصحاب ظاهر وكذلك على المعنيين الاخيرين ولكنهما يرجعان الى استصحاب حال العقل وهو البراءة الاصلية واما المعنى الاول فيمكن حمله عليه وعلى استصحاب حال الشرع اذا علم طهارته سابقا شرعا ومنها صحيحة عبد الله بن سنان الدالة على طهارة الثوب الذي اعاره الذمي وعدم وجوب غسله لانه اعاره طاهرا ولم

لا حتى يعلم انه حرام مع ان حمله على المعنى الثالث مع ورود قوله عم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي منه

يستيقن بنجاسته وقد مر صحيحة الاخرى فى شبهة الموضوع وما فى معناها الى غير ذلك من الروايات الرابع انه ثبت الاجماع على اعتباره فى بعض المسائل كتيقن الطهارة والشك فى الحدث وعكسه وتيقن طهارة الثوب والجسد والشك فى نجاستها وبناء الشاهد على ما شهد به متى ما لم يعلم رافعها والحكم ببقاء علاقة الزوجية فى المفقود وكذا المال وعزل نصيبه من الميراث وغير ذلك مما لا يحصى فيكون حجة لان علة علمهم فيها هو اليقين السابق فيجب العمل به اينما تحققت علته ولانه اذا ثبت حجيته فى بعض المسائل فلا قائل بالفصل واورد عليه بان العلة لعلها كانت فى خصوصها من نص او اجماع او غير ذلك فدعوى العلية ممنوعة وكذا دعوى الاجماع المركب اذ هى انما تتم لو ثبت ان عملهم انما كان من جهة الاستصحاب والانصاف ان ملاحظة هذه الموارد الكثيرة يورث الظن القوى لو لم نقل بالعلم بان المناط هو الاستصحاب وبالجملة الادلة التى ذكرناها سيما مع اجتماعها لا يبقى منها مجال الشك والريب فى حجية الاستصحاب وجواز الاعتماد عليه واحتج النافون بالايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولا دليل على حجية هذا الظن وانه لا يجوز اثبات المسئلة الاصولية باخبار الاحاد وربما منع بعضهم حصول الظن منه ايضا وقد عرفت الجواب عن ادلة حرمة العمل بالظن فى باب خبر الواحد واثبات حجية ظن المجتهد مع انك قد عرفت دلالة الاخبار عليه ايضا بل الحق ان حجية الاخبار ايضا لا يثبت الا باثبات حجية ظن المجتهد كما بيناه ثمة واما ان المسئلة الاصولية لا تثبت بالظن فقد عرفت ان التحقيق خلافه ثمة ايضا واما انكار حصول

الظن منه

الظن منه فمع انه مكابرة لا يليق بالجواب مدفوع بعدم الاحتياج اليه نظرا الى الاخبار ايضا حجة القول بالحجية فى نفس الحكم الشرعى دون الامور الخارجية فهو دليل النافين من منع حجية مطلق الظن او نفى الظن ومنع دلالة الاخبار فانه لا يظهر شمولها للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ لا بعد ان يكون مرادهم بيان الحكم فى مثل هذه الامور الذى ليس حكما شرعيا وان كان يمكن ان يصير منشأ لحكم شرعى بالعرض و مع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج فيها هكذا قرر المنع المحقق الخوانسارى ره فى حاشية الدروس قال ره وهذا ما يقال ان الا الاستصحاب فى الامور الخارجية لا عبرة به اقول وفيه ان اليقين والشك عامان سيما فى رواية الخصال وبعد كون المراد بيان حكم الامور الخارجية سيما اذا كان مستلزما للاحكام الشرعية ثم مع ان عدم جواز نقض اليقين فى كلامه عم كما يرجع فى الطهارة عن الحدث والخبث الى ابقاء الطهارة بالمعنيين فيرجع الى عدم النجاسة وعدم وصول المنجس وعدم حصول ما يوجب الحدث ايضا كالنوم وغيره كما لا يخفى على من تامل فى الروايات مثل ما فى صحيحة زرارة قلت ان رايته فى ثوبى وانا فى الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت فى موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدرى لعله شئ اوقع عليك فليس ينبغى ان تنقض اليقين بالشك الحديث بل قال المحدث البارع الحر العاملى ره فى كتاب الفصول المهمة فى اصول الائمة بعد ما ذكر جملة من الاخبار التى ذكرنا اقول هذه الاحاديث لا تدل

على حجية الاستصحاب فى نفس الحكم الشرعي وانما تدل عليه فى
موضوعاته ومتعلقاته كتجدد حدث بعد الطهارة او طهارة
بعد الحدث او طلوع الصبح او غروب الشمس او تجدد ملك
او نكاح او زوالهما او نحو ذلك كما هو ظاهر من احاديث المستلين
وقد حققنا فى الفوايد الطوسية اقول ويظهر مما ذكرنا حجية
القول بالعكس وجوابه ايضا حجة القول بنفى الحجية فى الحكم الشرعي
اذا ثبت من الاجماع ان ثبوت الحكم فى الان المتاخر محتاج الى دليل ولو
كان الاجماع ثابتا فى الان المتاخر ايضا لم يحصل هنا خلاف فالخلاف
فى مسئلة المتيمم الذى اصاب الماء فى اثناء الصلوة مثلا كاشف
عن ان الاجماع لم ينعقد الا على وجوب المضى فى حال الاول وهو
ما قبل رؤية الماء ولولا لكان المخالف خارقا للاجماع واذا لم يثبت الاجماع
والمفروض عدم دليل اخرى على الاستصحاب فلا يثبت الحكم السابق
فى الان المتاخر وفيه ان هذا الكلام يجرى فى غير ما ثبت الحكم من الاجماع
ايضا اذ لو كان النص الدال على ثبوت الحكم فى الان الاول شاملا للان
المتاخر بعمومه فهذا استدلال بالعموم لا بالاستصحاب وان لم
يكن فيه شمول له فلا دليل على ثبوت الحكم فى الان المتاخر وهذا
الدليل انما يناسب القول بنفى حجية الاستصحاب مطلقا لا التفصيل
والحل انا لا نقول فى صورة استصحاب حال الاجماع ان الاجماع
موجود فى الان المتاخر ولا نقول ايضا لا بد ان يكون المسئلة فى
الان المتاخر ايضا اجماعية بل نقول ان الاجماع ايضا كالنص كاشف
عن حكمة واقعية اوجبت صدور الحكم عن الشارع بثبوت الحكم
ولم يقيد ثبوت الحكم بالان الاول بان يكون الاجماع بشرط الان ا
لاول وعدم انضمام الان الاخر اليه وكذلك النص بل انما ثبت

مطلق الحكم فى الان الاول وهو لا يفيد اختصاصه به ثم لا نقول
بان علة حصوله فى الاوان المتاخرة هو حصوله فى الان الاول
لعدم الدليل على ذلك بل نقول ان الظن ببقاء ما ثبت حاصل فى الان
الاول نظرا الى ملاحظة اغلب الموارد فيتبع ذلك الظن ثم يكشف
ذلك عن كون مراد الشارع فى اثبات الحكم هو اثباته مستمرا كما
اشرنا سابقا ولا يتفاوت الحال فى ذلك بين ما يثبت بالاجماع وغيره
وهو التفصيل فى الحكم الوضعى وغير الوضعى مع ظهوره وهنه
بحيث لا يحتاج الى البيان قد ظهر مع جوابه مما مر وحجة القول با
لحجية اذا كان استمرار الحكم ثابتا من الشرع الى غاية معينة دون
غيره فقد عرفت مما نقلناه عن شرح الدروس وحاصله ان الدليل
على الحجية فيما لو ثبت استمرار الحكم الى غاية معينة فى الواقع بدون
اشتراطه بالعلم بها امران احدهما الاخبار الحاكمة بعدم جواز نقض
اليقين بالشك والثانى انه لا يحصل الظن بالامتثال الا باستصحاب
الى حصول اليقين بالغاية وذلك فى الوجوب والتحريم وما
يستلزمهما من الاحكام الوضعية ظاهر واما فى الاباحة وما
يستلزمه من الاحكام الوضعية فلان عدم اعتقاد الاباحة يوجب
عدم امتثال امر الله تعالى فان الاعتقاد باستمرار واجب واجبا كان
او مباحا او غيرهما ولعل نظره فيه الى ان اشتغال الذمة مستصحب
وشغل الذمة اليقينى مستدع لحصول البراءة اليقينية با
لاجماع كما ادعاه بعضهم ودفع الاشتغال لا يحصل الا باستصحاب
الى الغاية اليقينية فالمكلف به امران نفس الحكم واجراؤه الى
غاية ولا يحصل الامتثال الا باتيانهما معا فلا يرد عليه ما قيل ان
هذا الدليل جار فيما اذا ثبت تحقق حكم فى الواقع مع الشك فى

حجة

تحققه بعد انقضاء زمان لابد للتحقق منه و هذا هو الذي اجرى
القوم فيه الاستصحاب بتقريب ان الدليل للحكم محتمل ان يراد
منه وجود الحكم في الزمان الذي يشك في وجود الحكم فيه و
ان يراد منه عدم وجوده فيه ولا يحصل اليقين بالبراءة الا
بالامتثال في زمان الشك ايضا فان الاتيان الى الغاية يحصل الا
به مثلا فيما فرضه بخلاف فرض استصحاب القوم ففي استصحا
لم يثبت شغل الذمة الا بالحكم في الجملة ولا ما قيل ان تحصيله
القطع او الظن بالامتثال انما يلزم مع القطع او الظن بثبوت
التكليف وفي زمان التكليف الشك ليس شيء منهما حاصلا لانا
نقول لا حاجة الى دليل اخر يدل على ثبوت التكليف في آن الشك
بل التكليف الاول لما كان مركبا لا يحصل الامتثال به الا بالاتيان بجميع
اجزائه سواء بقي اليقين بالتكليف او الظن او الشك والحاصل
ان الاستصحاب وان امكن فرض تحققه فيما نحن فيه لكنه لا
حاجة الى تحققه ولا التمسك به وذلك نظير اصل البراءة فكما
انه الغاية يقتضي دفع التكليف حتى يثبت التكليف سواء اعتبر
استصحابه ام لا فشغل الذمة ايضا يقتضي ابراءها سواء اعتبر
استصحابه ام لا وانما اكتفينا بحصول الظن بالامتثال مع ان المعتبر
في رفع شغل الذمة اليقيني هو اليقين بالرفع تنبيها على كفاية
الظن الاجتهادي الذي هو بمنزلة اليقين فلو كان حصول الغاية
الموصوفة المذكورة بظن معتبر فيكفي في الامتثال وهذا كلام
سار في مطلق التكليف الثابت ولا اختصاص له باستمرار الحكم
وقد قال في شرح الدروس بعد كلام في هذا المقام نعم
انه اذا ورد نص او اجماع على شيء معين مثلا معلوم عندنا

اوثبوت

١٣

او ثبوت حكم الى غاية معلومة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم
تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى
يتحقق الامتثال ولا يكفي الشك في وجوده وكذا يلزم الحكم
ببقاء ذلك الحكم الى ان يحصل العلم او الظن بوجود تلك الغاية
المعلومة ولا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم
وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين في الواقع
مردد في نظرنا بين امور ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط
بشيء من العلم بذلك الشيء مثلا او على ثبوت حكم الى غاية
معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ونعلم ايضا عدم
اشتراطه بالعلم مثلا يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المرددة
فيها في نظرنا وبقاء ذلك الى حصول تلك الاشياء ايضا و
لا يكفي الاتيان بشيء واحد منها في سقوط التكليف وكذا
حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون
ذلك الواجب شيئا معينا في الواقع مجهولا عندنا او اشياء
كذلك او غاية معينة في الواقع مجهولة عندنا او غايات
كذلك وسواء ايضا تحقق قدر مشترك بين تلك الاشياء
والغايات او تباينها بالكلية واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص
مثلا على ان الواجب الشيء الفلاني ونص اخر على ان ذلك
الواجب شيء اخر او ذهب بعض الامة الى وجوب شيء و
الاخرون الى وجوب شيء اخر دونه وظهر بالنص او الاجماع
في الصورتين ان ترك ذينك الشيئين معا سبب لاستحقاق
العقاب فح لم يظهر وجوب الاتيان بهما معا حتى يتحقق
الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في

امرا وتباينا بالكلية وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الى الغاية
اقول وقد اشرنا الى بعض هذه المطالب قبل العثور على
هذا الكلام في المبحث السابق واوردنا على ما نقلنا من بعض
كلماته في شرح الدروس ما يدفع تقييده ره هنا بقوله
ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك
الشيء فلاحظ وتامل هذا ولكن التمييز بين الموارد ومعرفة
ما يجري فيه هذا الاستصحاب اعني لزوم العمل على استمرار
الاشتغال حتى يحصل اليقين بالبراءة وان المكلف به في
المردد بين امور هل هو احدها المعين عند الله المبهم عندنا
او المكلف بان لا يترك مجموع المحتملات فيكفي الاتيان بالبعض
امر مهم مشكل والحق ان اثبات الاول في غاية الصعوبة بل في
نهاية الندرة ان لم نقل بانه غير متحقق وكذلك الكلام في
الامر المستمر الى غاية معينة عند الله مبهمة عندنا وقد ذكرنا
بعض الامثلة في المبحث السابق ونقول هنا ايضا لو استدل
القائل بوجوب ثلثة احجار في الاستنجاء بان حكم النجاسة
مستمر الى حصول المطهر الشرعي بالاجماع ولم يتحقق المطهر
الا بالثلثة فيقال له لا نسلم الاجماع على ان النجاسة ثابتة الى ان
يحصل المطهر الشرعي بل انما نسلم على ان الصلوة لا تصح بعد
التغوط الا مع حصول احد من اشياء ثلثة اما الغسل بالماء
او التمسح بثلثة اجسام طاهرة او التمسح بطاهر فلو قال
الاجماع ثبت على وجوب شيء وهو احدها المعين عند الله
المبهم عندنا فيقال الاجماع على ذلك ممنوع بل انما نسلم الاجماع
على ان ترك مجموع الثلثة موجب للعقاب وهكذا في كل ما

يرد عليك

يرد عليك فعليك بالاجتهاد في كل مورد خاص والعمل على
مقتضاه ثم ان ما ذكرناه من المحقق الخوانساري ره هو [illegible]
ما اختاره المحقق ره في اخر كلامه بعد ما اختار اولا حجية
الاستصحاب واستحسنه صاحب المعالم الا انه قال هذا
رجوع من القول بالاستصحاب فان اراد الرجوع عن
القول بالاستصحاب في جميع الموارد فحسن وان اراد انه
رجوع عنه مطلقا كما هو ظاهر كلامه فهو غير صحيح لما ظهر
لك انه ايضا استصحاب الحكم في زمان الشك في الاستمرار
وهذا معنى الاستصحاب واما حجية القول الاخير وجوابه
فيظهر بما ذكر مفصلا فلا نعيده وينبغي هنا التنبيه لامور
الاول ان الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في مقدار
قابلية الامتداد وملاحظة الغلبة فيه فلا بد من التامل
في انه كلي او جزئي فقد يكون الموضوع الثابت حكمه اولا
مفهوما كليا مرددا بين امور وقد يكون جزئيا حقيقيا
معينا وبذلك يتفاوت الحال اذ قد يختلف افراد الكلي في
قابلية الامتداد ومقداره فالاستصحاب ح ينصرف الى
اقلها استعدادا للامتداد وههنا لطيفة يعجبني ان اذكرها
من باب التفريع على هذا الاصل مما الهمني الله به ببركة دين
الاسلام والصادعين به عليهم السلام وهو ان بعض
سادات الفضلاء الازكياء من اصحابنا ذاكرني في حكاية ما
جرى بينه وبين احد من اهل الكتاب من اليهود او النصارى
من انه تمسك بان المسلمين قائلون بنبوة نبينا فنحن
وهم متفقون على حقيته ونبوته في اول الامر فعلى المسلمين

ان يثبتوا بطلان دينه ثم ذكر انه اجابه بما هو المشهور من
انا لا نسلم نبوة نبي لا يقول بنبوة محمد صم وموسى او عيسى
الذي يقول بنبوته اليهود او النصارى نحن لا نعتقده بل
نعتقد بموسى او عيسى الذي اخبر عن نبوة محمد صم وصدقه
وهذا مضمون ما ذكره الرضا عم في جواب الجاثليق فانه قال له
ما تقول في نبوة عيسى وكتابه هل تنكر منهما شيئا قال الرضا
عم انا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته وما اقرت به
الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد صم وبكتابه
ولم يبشر به امته قال الفاضل فاجابني بان عيسى بن مريم المعهود
الذي لا يخفى على احد حاله وشخصه او موسى بن عمران المعلوم
الذي لا يشتبه حاله على احد من المسلمين ولا اهل الكتاب
جاء بدين وارسله الله نبيا وهذا القدر مسلم الطرفين ولا
يتفاوت ثبوت رسالته هذا الشخص واتيانه بدين بين ان
يقول بنبوة محمد صم ام لا فنحن نقول دين هذا الرجل المعهود
ورسالته باق بحكم الاستصحاب فعليكم بابطاله وبذلك افحم
الفاضل المذكور في الجواب فتاملت هنيئا فقلت في ابطاله
الاستصحاب بعد فرض تسليم جواز التمسك به في اصول الدين
ان موضوع الاستصحاب لا بد ان يكون معينا حتى يجري على
منوال واحد لم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهو كلي قابل للنبوة
الى اخر الابد بان يقول الله تعالى انت نبي وصاحب دين الى يوم
القيمة وللنبوة الممتدة الى زمان محمد صم بان يقول له انت
نبي ودينك باق الى زمان محمد صم ولان يقول انت نبي
بدون احد القيدين فعلى المحال له ان يثبت اما التصريح با

بالامتداد الى اخر الابد واني له باثباته والمفروض ان الكلام
ليس فيه ايضا واما الاطلاق وهو ايضا في معنى القيد ولا بد
من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة
والذي يمكن استصحابه هو النبوة المطلقة لا مطلق النبوة
اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من اقل افراده امتدادا او
استعدادا كما ذكرناه ولنات بمثال لتوضيح المقام وهو انا اذا علمنا
ان في هذه القرية حيوانا ولكن لا نعلم اي نوع هو من الطيور
او البهائم او الحشار او الديدان ثم غبنا عنها مدة فلا يمكن لنا الحكم
ببقائه في مدة يعيش فيها اطول الحيوان عمرا فنرى ان الفرس
اطول عمرا من الغنم والعصافير اطول عمرا من الخطاطيف والفران
من الديدان وهكذا فاذا احتمل عندنا كون الحيوان الذي
في بيت خاص اما عصفورا او فارة او دود قز فكيف نحكم
بسبب العلم بحصول القدر المشترك باستصحابها الى زمان
ظن بقاء اطولها اعمارا فبذلك بطل تمسك اهل الكتاب اذ
على فرض التسليم والتنزل والمماشاة معهم نقول ان القدر
الذي ثبت لنا من نبوتهما هو القدر المشترك بين احد
المعتقدات الثلثة مع امكان كونها النبوة الممتدة الى زمان
نبوة محمد صم كيف يجري الاستصحاب الى اخر الابد ثم انك بعد
ما بينا لك سابقا لا اظنك رادا علينا امر الاستصحاب في الحكم
الشرعي بما ذكرنا في هذا المقام بان نقول يمكن ان يرد الاستصحاب
فيها بمثل ذلك ويقال ان الاحكام الواردة في الشرع انما يسلم
جريان الاستصحاب فيها ان يثبت كونها مطلقات لم تكن
مقيدة الى وقت خاص واختفى علينا او ممتدة الى اخر الابد

والذی یجوز اجراء الاستصحاب فیه هو الاول وذلک لان
التتبع والاستقراء یحکمان بان غالب الاحکام الشرعیة فی غیر
ما ثبت فی الشرع له حد لیست بانیة ولا محدودة الی حد معین
وان الشارع یکتفی فیما ورد عنه مطلقا فی استمراره ویظهر
من الخارج انه اراد منه الاستمرار فان تتبع اکثر الموارد وا
استقراء انما یحصل الظن القوی بان مراده من تلک المطلقات
هی الاستمرار الی ان تثبت الرافع من دلیل عقلی او نقلی فان قیل
فهذا مردود علیک فی حکایة النبوة قلنا لیس کذلک لان الغالب
هو النبوات هو التحدید بل انما الذی ثبت علینا وسلم من امتداد
القابل لان یمتد الی الابد هو نبوة نبینا صه مع انا لا نحتاج فی
اثباته الی التمسک بالاستصحاب حتی یتمسک الخصم بان نبوته
ایضا مرددة بین الامور الثلثة بل نحن متمسکون بما نقطع
به من النصوص والاجماع نعم لو کان تمسکنا بالاستصحاب فی
الدوام لاستظهر علینا الخصم بما نبهناه علیه فان قیل قولکم
بالنسخ یعین الاطلاق ویبطل التحدید لان اخفاء المدة وعدم
بیان الاخر ماخوذ من ماهیة النسخ وهو بعینه مورده
الاستصحاب قلنا ما سمعت من مخاصمتنا مع الیهود فی تصحیح
النسخ وابطال قولهم فی بطلانه انما هو من باب المماشاة معهم
فی عدم تسلیمهم التحدید وابطال قولنا بقبح النسخ والا فا
التحقیق ان موسی وعیسی علی نبینا واله وعلیهما السلام اخبرا
بنبوة محمد صه وکتابهما ناطق به لا ان نبوتهم مطلقة ونحن
نبطلها بالنسخ فلما کان الیهود منکر النطق کتابهم ونبیهم به
وزعموا دوام دینهم او اطلاق النبوة وتمسکوا بالاستصحاب

من باب

من باب المماشاة معنا وتمسکوا ببطلان النسخ بما علیه الیهم
نحن نخاصمهم علی هذا الفرض فی تصحیح النسخ وهذا
ما اوردنا علیهم فی تمسکهم بالاستصحاب فان قیل احکام شرع
عیسی مثلا مطلق والنسخ یتعلق بالاحکام قلنا اطلاق الاحکام
مع اقترانها ببشارة عیسی برسول یأتی من بعده اسمه احمد صه لا
ینفعهم لاستلزامه وجوب قبول رسالته صه وبعد قبوله
فلا معنی لاستصحاب احکامهم کما لا یخفی فافهم ذلک واغتنم
الثانی قد عرفت ان الاستصحاب المصطلح لا یتحقق الا مع
حصول الشک فی رفع الحکم السابق فاعلم ان ذلک الشک انما
یحصل بسبب تغیر ما فی الموضوع اما فی وصف مثلا او صفة
مثل القلة والکثرة فی الماء القلیل المتنجس اذا تم کرا او فی سبب
کالکر المتغیر بالنجاسة اذا زال تغیره من قبل نفسه او فی
حال من احواله کالاناءین المشتبهین فان الاجتناب عن الاناء
النجس فی حال العلم به کان واجبا وحصل الشک فی الوجوب
بسبب حصول الجهالة به فی وقت الاشتباه واما مع تغیر
حقیقته فظاهرهم انه لا مجال للاستصحاب وذلک مناط قولهم
بان الاستحالة من المطهرات وربما یستدل علی ذلک بان
النجس او الحرام مثلا انما هو الکلب والعذرة مثلا لا الملح و
الدود والتراب والرماد مثلا اذا انقلب الکلب فی المملحة با
لملح او العذرة بالدود او التراب او الرماد ومن هذا القبیل
استحالة النطفة بقرا وغنما والماء النجس بول الحیوان ماکول
اللحم وفیها اشکال من وجهین الاول ان المناط فی الحکم ان
کان هو التسمیة فاذا تحول الحنطة النجسة طحینا او خبزا

من م

او اللبن سيما فيلزم طهارتها وهو باطل جزما وان كان المناط تبدل
الحقيقة والماهية فالدليل عليه ثم ما ذا معيار تبدل الماهية
وحقيقته فقد تريهم يحكمون بطهارة الرماد دون الفحم وطهارة
الخمر بانقلابه خلا اما الفرق بين الامرين بل تبدل العذرة بالفحم
ليس باخفى من تبدل الخمر بالخل وان لوحظ فيه تبدل الخواص
بالمرة ففي ذلك ايضا عرض عريض لا يمكن ضبطه غالبا ويمكن
ان يقال المعيار هو تبدل الحقايق عرفا لا محض تغير الاسماء و
هذا يتم فيما كان مقتضى الحكم هو نفس الحقيقة كالعذرة والكلب
فان علة الحرمة والنجاسة في امثالهما من النجاسات عينا والمحرمات
عينا هو ذاتها فيتبع ثبوت الحكم ببقاء الحقيقة ومع انتفاء الحقيقة
فلا حكم فكانه قال الشارع الكلب نجس او حرام ما دام كلبا والعذرة
نجس ما دام عذرة فاذا استحال ماهيته فينتفي الحكم والحق بعض
الفقهاء المتنجس كالخشب المتنجس بالنجس للاولوية وفيه نظر
فان من الظاهر ان نجاسة الخشب ح ليست لانه خشب لانه
نجسا بل لانه جسم لاقى نجاسة وهذا المعنى لم يزل والحاصل
ان الحقايق المتخالفة عرفا كالعذرة والتراب والرماد لها احكام
مستقلة براسها سواء كانت متوافقة في الحكم او متخالفة و
اما مسحوق ماهية كالطحين للحنطة او منفوخها كاللحم المطبوخ
والخبز ونحو ذلك فلا يتبدل بذلك حقيقتها عرفا كما لا يتبدل
حقيقته ايضا فما ثبت تبدل حقيقته عرفا فينبغي فيه حكم الاستصحاب
لثبوت التعارض ح بين ما دل على حقيقة حكم المستحال اليه وما
يستصحب من حكم المستحيل لعموم ما دل على طهارة التراب او
الدود او الملح وحليتها يعارض استصحاب النجاسة وسبقه

ان

ان الاستصحاب من حيث هو لا يعارض الدليل من حيث هو
مع ان حصول الظن بالبقاء في مثل ذلك ممنوع ودلالة
الاخبار ايضا غير واضحة اذ حكم اليقين انما كان ثابتا بشيء
اخر والذي لا يجوز نقضه بالشك هو الحكم المتعلق بالماهية
السابقة ولم يبق محل الماهية يحكم بعدم جواز نقض حكمها فما
حصل الجزم بالاستحالة العرفية فيحكم بانقطاع الاستصحاب
وما حصل الجزم بعدمه فيجزم بجريان الاستصحاب فيه و
ما حصل الشك فيه فيرجع الى ساير الادلة ثم الى الاصل وما
ذكرنا يعرف الكلام في الانتقال مثل انتقال دم الانسان الى
بطن القمل والبرغوث والبق وههنا وان كان تبدل الحقيقة
في غاية الخفاء سيما في اول مص هذه الحيوانات للدم وخصوصا
في العلق ولكن اطلاق دم الحيوان الغير ذي النفس على هذا
الدم مع عدم تصور دم لاغلب هذه الا في بطنها من جهة
المص يوجب الحكم بالطهارة ففي الحقيقة يرجع الكلام وامثال
ذلك الى وجود المعارض لا عدم امكان جريان الاستصحاب
ولذلك توقف بعض المتاخرين في افادة تغير الموضوع في ترك
العمل بالاستصحاب وتامل في كون تغير الموضوع قاطعا للاستصحاب
ذكر بعض المتاخرين للعمل بالاستصحاب بعض الشروط
مثل ان لا يكون هناك دليل شرعي اخر يوجب انتفاء الحكم الثابت
اولا في الوقت الثاني والا فتعين العمل بذلك الدليل اجماعا
ومثل ان لا يعارضه استصحاب اخر اقول ان اراد من الدليل
ما ثبت رجحانه على معارضه فلا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب
بل كل دليل عارضه دليل اقوى منه مرجح عليه

لاحجية فيه ويعمل على الدليل الراجح فلا مناسبة لذكر ذلك
فى شرائط الاستصحاب وان اراد من الدليل ما يقابل الاصل
ففيه ان الاجماع على ذلك ان سلم فى اصل البراءة واصل العدم
فهو فى الاستصحاب ثم الا ترى ان جمهور المتأخرين قالوا ان
مال المفقود فى حكم ماله حتى يحصل العلم العادى بموته استصحابا
للحال السابق مع ما ورد من الاخبار المعتبرة بالفحص اربع سنين
ثم التقسيم بين الورثة وعمل عليها جماعة من المحققين فكيف
يدعى الاجماع على ذلك وان اراد ان الاستصحاب من حيث انه
استصحاب لا يعارض الدليل اللفظى من حيث هو هو اجمالا
فمسلم كما ان العام من حيث انه عام لا يعارض الخاص من حيث
انه خاص والمفهوم من حيث انه مفهوم لا يعارض المنطوق
كذلك وذلك لا ينافى تقديمه على الدليل من حيث الاعتضاد
الخارجى كما هو كذلك فى العام والمفهوم ايضا ثم ان اخذنا كون
الحكم مظنون البقاء فى تعريف الاستصحاب فلا معنى لجعل عدم
الدليل المعارض شرطا لفقد الظن مع الدليل على خلافه فلا
استصحاب وان لم ناخذ الظن فى ماهيته فنقول ان جعلنا
وجه حجية الاستصحاب هو الظن الحاصل من الوجود الاول
فاذا تحقق دليل يبدل الظن بالوهم فههنا يبطل الاستدلال به
ويصح ان يقال عدم الدليل شرط لجواز العمل به اذ ليس
هناك ظن بالبقاء ولكن يرد عليه انه لا اختصاص له بالا
ستصحاب كما اشرنا سابقا وان جعلنا مبناه هو عدم جواز نقض
اليقين الا باليقين كما هو مدلول الاخبار فاذا ثبت دليل على رفع
الحكم فان كان يقينا واقعيا فهو ليس غير يقين برفع اليقين

وهو مقتضى مدلول تلك الاخبار وكذلك ان كان ظنيا
واجب العمل ولا ريب ان عدم اليقين بالخلاف شرط فى العمل
باليقين السابق وهذا ايضا يرجع الى اشتراط العمل باحد
الدليلين بعدم ما يوجب بطلانه من يقين على خلافه او
ظن اقوى منه ولا اختصاص له بالاستصحاب وان شئت
توجيه الكلام على نحو ما ذكرنا فقل المراد ان الظن الاستمرارى
لا يقاوم الظن الاطلاقى على الوجه الاول وعدم جواز نقض
اليقين الثابت بعموم الاخبار لا يقاوم ما يدل على نقض ذلك
اليقين بالخصوص فضعف الاستصحاب اما من جهة
كونه شبيها بالحكم لا حكما مستقلا واما من جهة انه عام لثبوته
من عموم الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين الا
باليقين ولا يقاوم ما دل على نفى مورده بالخصوص وذلك
لا ينافى جواز العمل به فى بعض موارد الدليل النافى للحكم با
لخصوص من جهة المرجحات الخارجية كما اشرنا ومما ذكرنا
يظهر حال اشتراط عدم معارضة الاستصحاب الاخر ثم ان
تعارض الاستصحابين قد يكون فى موضوع واحد كما فى
الجلد المطروح فان استصحاب الطهارة الثابتة حال الحيوة
يقتضى طهارته واستصحاب عدم التذكية يقتضى كونه ميتة
المستلزم لنجاسته وقد يقرر بان الموت حتف الانف والموت
بالتذكية كلاهما حادثان فى مرتبة واحدة واصالة عدم
المذبوحية الى زمان الموت يقتضى النجاسة لاستلزامه مقارنته
مع الموت حتف الانف واصالة عدم تحقق الموت حتف
الانف الى زمان الموت يقتضى مقارنته للتذكية المستلزمة

للطهارة فان ثبت مرجح لاحدهما فهو والا فيتساقطان و
التحقيق ان تساقطهما انما هو في محل التنافي والا فيبقى كل منهما
على مقتضاه في غيره وكذلك اذا حصل الترجيح لاحدهما في
محل التنافي لا ينفي حكم الآخر في غيره فيمكن ان يقال في مثل انه
لا يتنجس ملاقيه مع الرطوبة ولكن لا يجوز الصلوة معه ايضا
ومما يرجح الطهارة الاصل واستصحاب طهارة الملاقي وغير
ذلك ومما يعاضده عدم جواز الصلوة معه استصحاب اشتغال
الذمة بالصلوة والشك في تحقق الساتر الشرعي وقد يكون
في موضعين مثل الموضع الطاهر الذي نشر عليه الثوب ا
المغسول من المني ثم شك في ازالة النجاسة فيحكم بطهارة
الموضع وجواز التيمم والسجود عليه لاستصحاب طهارته الى الآن
ووجوب غسل الثوب ثانيا وعدم جواز الصلوة فيه لا يقال
ان الثوب ح محكوم بنجاسته شرعا للاستصحاب وكل نجس
لاقى مع الرطوبة مما يقبل النجاسة فينجسه لانا نقول المحل ايضا
بعد الملاقاة محكوم بطهارته شرعا للاستصحاب مع ان كلية
الكبرى ممنوعة وانما المسلم في منجسية المتنجس هو غير ما ثبت
نجاسته من الاستصحاب وكون المحل مما يقبل النجاسة مطلقا
ايضا ممنوع ومن هذا الباب ايضا الصيد الواقع في الماء القليل
بعد رميه بما يمكن موته به واشتبه استناد الموت الى الماء
او الى الجرح فيتعارض استصحاب طهارة الماء واستصحاب
عدم التذكية اعني الموت بالمعنى الشرعي المستلزم لنجاسته حصول م
والاقرب هنا ايضا العمل بهما في غير مادة التنافي لاستحالة الحكم
بطهارة الماء ونجاسته ولكن يكون الحكم بطهارة الماء وحرمة الصيد

واما

واما نجاسة الصيد فيأتي فيه الكلام السابق في الجلد المطروح
وذلك يصير مرجحا آخر لطهارة الماء ايضا مع سائر المرجحات
واعمال الاصلين المتنافيين في غير موضع التنافي في الشرع كثير
فقد يحكم بحرمة الجماع لاحد الزوجين وحليته للآخر بان ادعت
على نفسها بما يحرمه عليها وانكر الزوج ونحو ذلك
الاستقراء هو الحكم على الكلي بما وجد في الجزئيات وهو اما تام
واما ناقص اما الاول فهو ما وجد الحكم في جميع الجزئيات مثل
ان يقال الجسم اما حيوان او نبات او جماد وكل منها متحيز
فكل جسم متحيز وهو الذي يسمونه بالقياس المقسم وهو يفيد
اليقين ولا ريب في حجيته لكنه مما لا يكاد يوجد في الاحكام
الشرعية واما الثاني فهو ما ثبت الحكم في الاغلب وهو مما يفيد
الظن الغالب ويتفاوت الظن فيه بتفاوت مراتب الكثرة
فربما يصير الظن متاخما للعلم وامثلته في الشرع كثيرة منها
الحكم بسماع شهادة العدلين ومنها الحكم بان كل صلوة واجبة
لا يجوز ان يفعل على الراحلة لان كل ما وجدناه من افرادها
فهو كذلك فيحكم على الكلي بذلك ويترتب عليه استحباب الوتر
بجوازها على الراحلة والظاهر انه حجة لافادته الظن بالحكم
الشرعي وقد اثبتنا مشروحا ان ظن المجتهد حجة وليس
ذلك من باب القياس حتى يشمله ادلة حرمته كما لا يخفى
القياس في اللغة التقدير والمساواة كما يقال قست الارض
بالقصبة اي قدرتها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي
وفي الاصطلاح اجراء حكم الاصل في الفرع لجامع بينهما وهو
علة ثبوت الحكم في الاصل وهي اما مستنبطة او منصوصة

اما الاخير فيجي الكلام فيه واما الاول فذهب الاصحاب كافة
عدا ابن الجنيد من قدمائنا في اول امره وبعض العامة حرمة
العمل به وذهب الاخرون الى جوازه وربما يستدل على الحرمة
بالايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وليس بذلك
لما مر من انها ظاهرة في اصول الدين مع انا اذا اثبتنا جواز العمل
بظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل فلا يتم الاستدلال بها على
ان حرمته بعد التسليم انما نسلم مع عدم انسداد باب العلم فالاولى
ان يستدل بالاخبار المتواترة على ما ادعاه جماعة من اصحابنا
ورويها العامة عن النبي صلى الله عليه وآله والخاصة عن ائمتهم عليهم السلام منها ما نقله
البيضاوي وغيره عنه صلى الله عليه وآله انه قال يعمل هذه الامة برهة بالكتاب
وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد
ضلوا وما رواه صاحب المحصول قال صلى الله عليه وآله ستفترق امتي على
بضع وسبعين فرقة اعظمهم قوم يقيسون الامور بآرائهم
فيحرمون الحلال ويحللون الحرام واما اخبار الخاصة فكتبهم
مشحونة بها لا حاجة الى نقلها وما يتراءى في بعض اخبارنا من
عمل ائمتنا بالقياس فهو اما من باب التقية او المجادلة بالتي هي
احسن او لتعليم اصحابهم طريق دفاع المخالفين كما لا يخفى
على البصير بل حرمته ضروري من المذهب بحيث لا يختلجه
دون شك وريبة فانا نرى علمائنا في جميع الاعصار والامصار ينادون
في كتبهم الاصولية والفقهية بحرمته مسندا اياها الى ائمتهم
فنحن نثبت اذا حرمة العمل بالقياس كسائر اصول ديننا و
مذهبنا بالاجماع والضرورة والاخبار المتواترة ثم نقول
ان الاصل في الاحكام الفقهية جواز العمل بالظن لا انه يحرم العمل

بالظن

بالظن الا ما اثبته الدليل فانه طريق لا يمكن اتمامه كما شرحناه
مستوفى في مباحث الاخبار وبذلك يتخلص عن الاشكال في
ان دليل وجوب عمل المجتهد بالظن عقلي قطعي مبني على لزوم
تكليف ما لا يطاق او ترجيح المرجوح لولاه والدليل العقلي
لا يقبل التخصيص فكيف يستثنى من ذلك القياس او نقول
ان ما ذكروه من طرق استنباط العلة في القياس مما لا يفيد
الظن سيما بعد ملاحظة ما ورد في الاخبار وكلمات اصحابنا
الاخيار من المنع عنه سيما مع ملاحظة ان مبنى الشريعة على
جمع المختلفات وتفريق المتفقات فقد ترى ان الشارع حكم بانحاد
المنزوح من البئر لنجاسة الكلب والخنزير والشاة وباختلاف
ما بين ابوال النجسة والمني والبول وجمع في موجبات الوضوء
بين النوم والبول والغائط وحكم بحرمة العيد صوم ووجوب
صوم سابقه وندب لاحقه وامر بقطع اليد للسارق دون الغاصب
وامثال ذلك مما لا يعد ولا يحصى ومع ذلك فكيف يحصل
الظن بعلة الحكم من دون تنصيص الشارع العالم بالحكم الخفية
والمصالح الكامنة سيما بعد ملاحظة مثل قوله عز وجل فبظلم من
الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا
عليهم كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما
الا ما حملت ظهورهما او الحوايا الاية فانه يدل على ان علة
التحريم عصيانهم لا وصف ثابت في المذكورات والانصاف
ان منع حصول الظن بكثير من الطرق التي ذكروه مكابرة
فالاولى الاعتماد على الجواب الاول واما الاتيان فلانا فيان
جواز القياس والا لكان القياس منافيا للقول بالنسخ ولم

يقل بالحد وايضا سيجيء ان علة الحكم قد يكون غائية وقد
يكون فاعلية وقد تكون مادية فالقياس ح يرجع الى ملاحظة
العلة الباعثة على التحريم وهو العصيان لا بالنسبة الى حسن
او قبح في نفس الفعل فيمكن ان يقاس غير اليهود من الظالمين
عليهم في حرمة الطيبات لاشتراكهم في الظلم والعصيان احتجوا
بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان العبور لغة المجاوزة
والقياس عبور عن حكم الاصل الى الفرع وفي هذا الاستدلال
من البعد والتمحل ما لا يخفى على ذي بصيرة بل الظاهر من الاعتبار
الاتعاظ وان كان فيه ايضا مجاوزة وعبورا من حال الغير الى
حال نفسه سلمنا لكن سياق الاية يقتضي ذلك قال الله تعالى
يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار
فلو اريد منه جاوزوا من حكم الخمر الى النبيذ او من البر
الى الذرة لكان في غاية البعد من الاستقامة ولا يليق ذلك
بجاهل فضلا عن الله تعالى وبقوله تعالى ان انتم الا بشر مثلنا مع
انه تعالى لم يرد عليهم القياس وفيه مع منع عدم الرد لقوله تعالى
حكاية عن الرسل ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء
من عباده ان كون ذلك استدلالا بالقياس ممنوع بل يجوز
ان يكون مرادهم ان النبي لا يمكن ان يكون بشرا لعدم قابلية لهذه
الرتبة او ان ايثاركم علينا في النبوة ترجيح بلا مرجح مع ان ذلك
استدلال بالقياس في العقليات وقياس القياس في الاحكام
الشرعية التي هو محل النزاع بالعقليات يتضمن مصادرة
لا يخفى اذ المنكر ينكر القياس في الجميع واحتجوا ايضا ببعض
الاخبار الضعيفة دلالة وسندا وبعمل الصحابة شايعا من

غير نكير

غير نكير وهو ممنوع بل نقل خلافه عن ابي بكر وعمر وابن عباس
وغيرهم وبالجملة فقطعية بطلانه عندنا من جهة مذهب
ائمتنا يغنينا عن اطالة الكلام في هذا المرام بالنقض والابرام
وذكر شرائط القياس واقسامه واحكامه فلنكتف في هذا
الباب بذكر مسئلتين الاولى في حجية المنصوص العلة اعني ما
استفيد علة الحكم من كلام الشارع قبالا لما يستنبط من العقل سواء
كان صريحا ونصا مصطلحا بمعنى مقابل الظاهر كقوله لعلة
كذا او لاجل كذا او كان ظاهرا مثل دلالة التنبيه والايماء كما
سيجيء ويمكن ان يراد به المعنى المقابل للظاهر فيكون مقابلا
لدلالة التنبيه كما يظهر من بعضهم فح لابد من ذكر دلالة التنبيه
على حدة واختلف الاصحاب في حجيته فمنعه المرتضى ره واثبته
الاخرون وقال المحقق ره اذا نص الشارع على العلة وكان هناك
شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت
الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا ولعل مراده بشاهد
الحال ما يفيد القطع كما فهمه بعض المتاخرين ولكن عبارة الشرايع
في مبحث الصلوة في ملك الغير يشهد بانه يريد من شاهد الحال
اعم مما يفيد الظن حيث جعل من افراده الماذون فيها حصل
الاذن بشاهد الحال كما اذا كان هناك امارة تشهد بان المالك
لا يكره واعترضه في المدارك بان ذلك لا يكفي بل يلزم العلم با
لرضا، واما كلام العلامة فليس فيه هذا القيد بل اطلق وقال
ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة
وان قلنا ان مراد المحقق من شاهد الحال الدال على سقوط اعتبار
ما عدا تلك العلة كون المقام خاليا عما يفيد اشتراك شيء اخر في

ظم

في سببية الحكم فيرجع كلامه ايضا الى ما هو كلام العلامة وكيف
كان فتوجيه حجية ما ذكره المحقق ره ظاهر لان التعليل ح يصير بمنزلة
كبرى كلية ينضم اليها صغرى وجدانية فيقال ان معنى قول
الشارع حرمت الخمر لانه مسكر ان الخمر حرام لانه مسكر وكل مسكر حرام
فنقول ان النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فهو حرام واما وجه اطلاق
العلامة فهو ان المتبادر من التعليل هو ذلك فاعتبار القيد الذي
ذكره المحقق لغو لخروجه عما لم يكن على ظاهر التعليل عن محل النزاع فلا
ضرورة الى اخراجه بيان ذلك ان قول الشارع حرمت الخمر لانه
مسكر معناه المتبادر لانه من افراد المسكر ومن مصاديقه لا لانه
هذا الفرد الخاص من المسكر وكذلك قوله حرمت الخمر لاسكاره
المتبادر منه لاجل الاسكار الحاصل في الخمر لا غير الاسكار لا لاجل
الاسكار الحاصل في غيره وتوضيح ذلك ان العصر قد يكون للصفة
وقد يكون للموصوف فاذا لاحظنا كون الخمر من افراد كليات متعددة
كالمايع والمسكر والحاصل من العنب فاذا اضفنا احد الكليات اليها
فقد نريد بالاضافة مقصورية حكم عليها من جهة كونها من افراد
ذلك الكلي دون غيره من الكليات فيقال حرمة الخمر لاجل اسكاره
لا لاجل ميعانه ولا لاجل كونه ماء العنب وقد نريد مقصورية
الحكم عليها من جهة تحقق ذلك الكلي في ضمن هذا الفرد لا الفرد
الاخر فيقال حرمة الخمر لاجل الاسكار المختص بها لا لاجل مطلق
الاسكار فلا بد ان يلاحظ ان المتبادر من اللفظ اي المعنيين
والانصاف ان المتبادر هو المعنى الاول والثاني في غاية البعد بل
هو محض احتمال لا يلتفت اليه ومن ذلك ظهر بطلان حجية المنصوص
وهو ان العلة كما يمكن ان يكون هو الاسكار في المثال المذكور يحتمل

الضمير في لاجل الاسكار

ان يكون هي اسكار الخمر بحيث يكون للاضافة الى الخمر معتبرا
في العلة فان لم نقل بحصول القطع بذلك فلا ريب في حصول
الظن القوي والظن المستفاد من دلالة الالفاظ لا ريب في
حجيته ولا اشكال في جواز العمل به وليس الظن الحاصل منه
اقصر من سائر الظنون واما ما ادعى المحقق وامثاله الى الفرار
عنه على ما هو ظاهر كلامه واعتبار شاهد الحال على سقوط اعتبار
غيرها الخوف من الوقوع في القياس وانت خبير بان هذا ليس
بقياس بل مدلول كلام الشارع فهو في الحقيقة قضية كلية
مستفادة من الشرع يندرج تحته ما هو من افراده وعلى فرض
تسليم تسميته قياسا فلا دليل على حرمته والحاصل ان الاجماع و
الضرورة لم يثبتا في حرمة العمل بهذا القسم من القياس لو سلم
كونه قياسا وكذلك الكلام في المسئلة الاتية لو جعلناها من القياس
واما الاخبار فلا لانها موقوفة على ثبوت الحقيقة الشرعية
للفظ القياس في هذا القسم او ان مرادهم من الاخبار ما يشمل
ذلك ولم يثبت الحقيقة الشرعية فيه ولم يعلم ان مصطلحهم
ايضا ذلك والقدر المتيقن هو القياس المستنبطة سيما ومن
المعلوم ان ردعهم انما كان عن العمل بما احدثوه وابدعوه من
قبل انفسهم ومن جهة عقولهم القاصرة لقصر العقول عن
البلوغ الى مصالح الاحكام المخفية ولم يتمسك من تمسك بذلك
فيما نحن فيه الا من جهة الاعتماد على كلام الشارع غاية الامر
التشكيك في الدخول وعدم الدخول فلم يثبت الحرمة واما
الجواز فيمكن اثباته لانه داخل تحت عموم ظن المجتهد او نقول
ان النسبة بين ما دل على حرمة العمل بالقياس ووجوب

العمل بدلولات الاخبار بتعارض من وجه فذلك اقوى لاعتضاده
بالاصل والشهرة وغيرهما ثم ان العلامة ره قال لا نزاع بين
الفريقين في ان العلة المستفادة من الشرع بعنوان الاستقلال
واجب الاتباع يعني انا اذا علمنا ان علة حرمة الخمر هو مطلق ا
لاسكار مستقلا فلا نزاع في التعدي انما النزاع في ان معنى
قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر هل هو ذلك ام لا واعترض
صاحب المعالم بان السيد مع انه معترف بانه يفيد العلية فهو
من المانعين فلعل العلامة ره لم يقف على احتجاجه فانه احتج
على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن
وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون
في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد
يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعوا الشيء الى غيره في حال
دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر
وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي على وجه
الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون
حال وان كان فيما لم نفعله الوجه الذي فعلنا بعينه الى اخر ما
ذكره ثم قال ودلالته على كون النزاع في المعنى ظاهرة يعني ان
النزاع في افادة العلة تعدي الحكم او مجرد ان اللفظ هل يفيد
العلية ام لا اقول وحاصل كلام السيد على ما فهمه بعض المحققين
ايضا هو ما ذكرناه في حجة المانعين من انه يمكن ان يكون العلة
باعثة وداعية الى الحكم في المحل الخاص لا مطلقا او يكون تلك
العلة مصلحة للحكم في خصوص المحل لا غير سلمنا لكن يرجع النزاع
مع السيد الى ان المثبتين يقولون يستفاد العلية من قوله

لانه

لانه مسكر ولكن المراد من العلة هو العلة التامة الغير المختصة
بالمحل والسيد ره ايضا يقول فيستفاد العلية منه ولكن المراد
منه ما مر فيرجع النزاع الى تفسير قول الشارع لانه مسكر مثلا
ثم ان العلة المستفادة قد تكون من جملة العلل الفاعلية و
قد تكون من جملة العلل الغائية وقد تكون غيرها وكلها داخلة
في المبحث ووجوه المصالح الكامنة في نفس الشيء الواجب
او الحرام من الاسباب التي يشبه ان تكون من العلل المادية
فقول الشارع اذا وجدت طعم النوم فتوضأ يدل على ان العلة
في وجوب الوضوء هو النوم وكذا غيره من الموجبات وكذلك
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم يدل على ان الصلوة علة
غائية والمراد بالعلة هنا السبب ولا مانع من تعدد الاسباب
وكذلك تحريم الخمر لانه مسكر يدل على ان العلة في الحرمة هو
جهة القبح الحاصلة من الخمر من جهة الاسكار ويمكن ادراجه
تحت العلة الغائية يعني لئلا يحصل به السكر كما يمكن ادراجه
تحت المادية وكذلك ماء البئر واسع لا يفسده شيء لان له
مادة تدل على ان تلك العلة المادية يقتضي عدم التنجس
وبادنى تامل يظهر لك وجه التعدي وطريقته في كل
موضع فالتعدي في الاول ليس من المخاطب بالوضوء والصلوة
شفاها الى غيره اذا حصل فيه العلة وفي الثالث من الخمر
الى كل مسكر وفي الرابع من البئر الى ماء الحمام ونحوه وهكذا
ثم ان العلة قد تكون علة لنفس الحكم من حيث هو فلا يتخلف
عنها اينما وجدت ولا يثبت بدونها ابدا وقد تكون علة
لتشريع عبادة وتاسيس اساس وبعبارة اخرى نوستسه

معنى العلية كما انه على ما ذكره العلامة ره
يرجع النزاع الى التفسير

اساس والشرع عبادة لاجل حصول مصلحة وذلك لا يستلزم
تلازم العلة من جميع افراد تلك العبادة والاساس كما ان
سور البلد يحاط عليه لاجل دفع ماعسى ان يسنح سانح وان
لم يسنح السوانح فى الغالب ومن هذا القبيل تعليل غسل الجمعة
برفع ارياح الاباط وتسنين العدة لاجل عدم اختلاط المياه
فذلك لا ينافى عدم الرخصة فى تركهما اذا انتفى العلة والمصلحة
كما لا ينافى رجحان شئ اخر يوجب ذلك من غسل البدن وا
التنظيف وغيره من غير جعله عبادة شرعية لمعرفة العلة
طرق معتبرة عند القايسين مضبوطة فى مظانها وحاصل الكلام
فيه ان العلة اما تستفاد من جهة الشارع من اجماع بسيط او
مركب او سنة او من جهة غيره اما الاول فاما المستفاد من
الاجماع فكثير مثل ان التعدى من قوله عم اغسل ثوبك من ابوال
ما لا يوكل لحمه الى وجوب غسل البدن والازالة عن المسجد و
الماكول والمشروب وغيرها انما هو لاجل استفادة ان علة وجوب
الغسل من الثوب هى النجاسة ودليله الاجماع فيجب الاحتراز
عنه فى كل ما يشترط فيه الطهارة واما الكتاب والسنة فما
تستفاد العلة منهما بصريح اللفظ الدال عليها بالوضع او بسبب
التنبيه والايماء المحسوب من الدلالة الالتزامية ولكل منهما مراتب
مختلفة فى الوضوح والخفاء اما الاول فكقوله لعلة كذا او لاجل
كذا او لانه كذا او كى يكون كذا او اذن يكون كذا ونحو ذلك و
دونها فى الظهور اللام والباء وان كانت هذه ايضا ظاهرة
واما الثانى اعنى دلالة التنبيه والايماء فقد مر الاشارة اليه
فى مباحث المفاهيم ونقول هنا ايضا ان الضابط فيه كل اقتران

بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل كان بعيدا فيحمل على التعليل
دفعا للاستبعاد كقوله عم للاعرابى الذى قال واقعت اهلى
فى نهار رمضان اعتق رقبة فان السؤال عن مثله عم يقتضى
الجواب المطابق فجوابه عم لابد ان يكون لحصوله عن ضده فكانه عم
قال اذا واقعت فكفر وكان هذا اللفظ دال على التعليل فكان
تقديره وان كان دونه فى الظهور لحصول احتمال البعيد
بعدم قصد الجواب كما اذا قال العبد طلعت الشمس فقال المولى
اسقنى ماء ولكن هذا الاحتمال فى مثل ما نحن فيه لا يلتفت اليه
مثل وهذا القسم قد يصير قطعيا فانه اذا علم عدم مدخلية
بعض الاوصاف فحذف وعلل فى الباقى سمى تنقيح المناط القطعى
وهذا هو مراد المحقق ره فى المعتبر حيث حكم بحجية تنقيح المناط
القطعى كما اذا قيل له عم صليت مع النجاسة فيقول اعد صلوتك
فانه يعلم ان علة الاعادة هى نجاسة البدن او الثوب ولا
مدخلية لخصوص المصلى او الصلوة وكذلك لا مدخل فى
الاعرابية اذ الهندى والاعرابى حكمهما فى الشرع واحد وكذا كون
المحل اهلا فان الزنا اشد وافرط الحنفية وقالوا لا مدخلية
لكونه وقاعا ايضا فيكون الاكل وغيره من المفطرات ايضا كذلك
اقول ان ثبت انحصار العلة من القاطع الخارجى كالاجماع فلا
كلام فيه ولكنه خارج عما نحن فيه والا فيرجع الكلام فى ذلك
الى السبر والتقسيم وسيجى انه لا يفيد القطع ولا يجوز الاعتماد
عليه مع ان الحكم باولوية لزوم العتق فى صورة الزنا ام و
ستعرف الكلام ما هو فى تحقيق المعتبر فى القياس بطريق
الاولى اذ غاية الامر ان يحكم العقل بان الزنا اشد واولى با

لانتقام لكنه هل هو فى الاخرة او فى الدنيا وانه القتل او الرجم
او الكفارة او غيرها فيحتاج تعيينها الى دليل فالتحقيق ان
دلالة التنبيه مبنية على الاستفادة من اللفظ من باب الالتزام
وحجية هذه الاستفادة يثبت بما يثبت منه حجية سائر الدلالات
اللفظية وليس ذلك من جهة تنقيح المناط اعنى الغاء الفارق
واثبات الجامع به كما ستشير اليه ومن امثلة التنبيه انه عم سئل
عن جواز بيع الرطب بالتمرة فقال اينقص الرطب اذا جف قالوا
نعم فقال فلا اذن فاقتران الحكم اعنى قوله عم فلا بالنقصان
تنبيه على ان علة منع البيع هو النقصان واعلم ان فى هذا المثال
قد اجتمع التنبيه والتصريح لمكان الفاء واذن ولا منافاة لا
ستفادة العلية بدونهما ايضا ومن امثلته ان يفرق بين حكمين
بوصفين مثل للراجل سهم وللفارس سهمان وكذلك ذكر
الوصف المناسب وهو فى الاصطلاح وصف ظاهر منضبط
يحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء
من حصول مصلحة او دفع مفسدة مثل قوله عم لا يقضى القاضى
وهو غضبان ومثل اكرم العلماء واهن الجهال فيغلب فى الظن
من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار واما مثال النظير فهو ما
رواه الجمهور من حكاية سؤال الخثعمية فانها قالت لرسول الله ان
ابى ادركه الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عليه اينفعه
ذلك فقال النبى صلعم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان
ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق ان يقضى فانها
سالته عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الناس فنبه على
التعليل به اى كونه علة للنفع والا لزم العبث فيفهم منه

نظيره

نظيره وهو دين الله ايضا علة للنفع واما الثانى اى ما يستفاد
من غير الشرع فله وجوه منها الدوران وهو الاستلزام فى
الوجود والعدم ويسمى الاول بالطرد والثانى بالعكس وقد يكون
فى محل واحد كاسكار الخمر فان الحرمة دايرة معه وجودا وعدما
فقبل حصول السكر حلال وبعد انقلاب الخمر خلا حلال وفى
حال الاسكار حرام وقد يكون فى محلين ككون الشى مكيلا
لحرمة التفاضل فان التفاضل حلال فى الثياب دون الحنطة و
الشعير مثلا والاول اقوى لكونه اقل احتمالا من الثانى واختلفوا
فيه والاكثر على المنع لان بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية
كدوران الحد والمحدود والعلة والمعلول المتساوى والمعلولين
المتساويين لعلة واحدة والحركة والزمان ونحو ذلك فلا
يفيد اصله بيان الملازمة ان الاقتضاء ان كان من ماهيته فلا
يمكن التخلف وان كان من جهة خصوص محل خاص فلم يستفد
من الدوران والانصاف ان حصول الظن بكثير منها مثل
ما كان العلة وصفا مناسبا لا يمكن انكاره بل قد يوجب افادة
القطع كما فى التجربيات ولكنه ليس ذلك من جهة الدوران
من حيث هو ومنها السبر والتقسيم وهو عبارة عن عد اوصاف
ادعى بالاستقراء الانحصار فيها وسلب العلية عن كل واحد
منها الا المدعى وهو ايضا قد يفيد القطع اذا ثبت بالدليل
القاطع انحصار الاوصاف فى المعدود فيثبت بالقاطع سلب
العلية عن غير واحد منها وهو فى العقليات كثير لكنها فى الشرعيات
لا يكاد يوجد وكيف كان فالكلام فى افادته الظن بالعلية فى
الشرعيات واحتج المثبت بان الاحكام لما كانت فى الغالب معللة

بعلل ظاهرة ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتامل سوى الاوصاف
المذكورة وانتفى العلية عن كل واحد سوى الوصف المدعى
فيغلب الظن بتعليل الحكم به واحتج النافون وهم الاكثرون بجواز
الاستغناء عن العلة لانه لو وجب التعليل لزم التسلسل فان
الحكم بعلية العلة يحتاج الى علة وهكذا علية تلك العلة وهلم
جرا سلمنا لكن يجوز ان يكون العلة جزئي احدها او ما يتركب من
بعضها مثل وصفين منها او ثلثة او مجموعها سلمنا لكن يجوز
كون الحكم موقوفا على شرط موجود في الاصل مفقود في الفرع
او ثبوت مانع في الفرع والتحقيق ان هذه الاحتمالات تمنع القطع
لا الظن ولكن لا حجة في العمل بهذا الظن بل قام الدليل والضرورة
على بطلانه ثم انهم ذكروا ان الحاق حكم المسكوت عنه بالمنصوص
عليه قد يكون بالغاء الفارق فيقال لا فرق بين الاصل والفرع
الا كذا او كذا وكل ذلك لا تاثير له في الحكم وهذا الذي يسميه الحنفية
استدلالا وسماه الغزالي تنقيح المناط وهو ان يقال هذا الحكم
لا بد له من مؤثر وهو اما القدر المشترك بين الاصل والفرع
او القدر الذي امتاز به الاصل من الفرع والثاني باطل لان
الفارق ملغى فثبت ان المشترك هو العلة وهو متحقق في الفرع
فيثبت الحكم فيه وانت خبير بان هذا ايضا يرجع الى السبر والتقسيم
ويرد عليه ما يرد عليه وفرض حصول القطع في ذلك انما
يكون من جهة امور خارجية كما اشرنا سابقا ومنها تخريج المناط
ووجه تسميته انه ابداء مناط الحكم وحاصله تعيين العلة في
الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من دون نص او
غيره كالاسكار لتحريم الخمر فانه مناسب لشرع التحريم وكالقتل

العمد العدوان فانه مناسب لشرع القصاص ويسمى مناسبة
واخالة ايضا لانه بالنظر اليه يخال انه علة اي يظن واما تحقيق
المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد في وجود العلة المعلومة
عليتها بنص او استنباط في الفروع المسئلة . القياس
بطريق الاولى وهو ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم بالفرع اقوى
واكد منه في الاصل ويظهر من بعضهم انه هو القياس الجلي كما
يستفاد من المعالم والظاهر انه اعم منه من وجه كما يظهر من تعريف
الاكثرين للقياس الجلي بانه ما كان الفارق بين اصله وفرعه
مقطوعا بنفيه اي بنفي تاثيره سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة
ولو بالالتزام كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التافيف لهما لعلة
كف الاذى عنهما او غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقويم
النصيب عند العتق يعني اذا اعتق احد الشريكين شقصه حيث
عرفنا انه لا فارق بينهما الا الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع
وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في العتق خاصة واما الخفي
فهو ما لا يكون نفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به
كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وانت خبير بان هذا التعريف
للجلي يشمل ما لو كان العلة في الفرع اضعف او مساويا ايضا ثم
ان دعوى كون ما كان الجامع فيه في الفرع اقوى مما يحصل به
العلم الشرعي بسبب العلم بعدم تاثير الفارق فيه مطلقا محل تامل
واضح لانه اذا كان العلة مستفادة من غير النص من وجوه
الاستنباط فاذا لم نعتمد عليها في الاصل ولم يحصل الاطمينان
بالعلية فكيف يكتفي بوجودها في الفرع وان كان اقوى مع انه
كيف يحصل العلم بعدم تاثير الفارق بمجرد كون العلة اكد

في الفرع الا ان يقال ان المفروض نفي تاثير الفارق من جميع الوجوه
الا من جهة مدخلية خصوصية المادة وفيما كان الوصف المناسب
في الفرع اكد ينتفي هذا الاحتمال ايضا فان الايذاء اذا كان علة للتحريم
في التافيف فالقول بانه لعله كان لخصوصية الايذاء الحاصل بالتافيف
مناسبة للتحريم لم يكن لمادة اخرى كالضرب وهو معلوم الانتفاء
فالحاصل ان القياس حجة اذا حصل الظن بالعلية في مورد الحكم
ولو من غير جهة النص وفرض انحصار المانع عن حصول الظن
بالعلية مطلقا في احتمال مدخلية المادة فاذا انتفى هذا الاحتمال
بسبب الاولوية فيصير العلة مستقلة وهذا هو الباعث لبعض
اصحابنا على العمل به وانت تعلم ان حصول الظن بالعلية لم يثبت
جواز الاكتفاء به مطلقا بل لابد اما من القطع او الظن الذي لم
يدل دليل على بطلانه كالمنصوص العلة فلابد ولا من اثبات
علة الحكم في الاصل في الجملة ثم ابطال تاثير الفارق بينه وبين
الفرع بحيث يصير العلة قطعية في نفس الامر او قطعية
العمل عليه والا فلا دليل على جواز العمل عليه وان كان عليتها
في الفرع اظهر واكد وبالجملة القول بحجية القياس بطريق الاولى
اما من جهة محض كون العلة في الفرع اكد وان كان استنباط
العلة من مثل الدوران والترديد فلا دليل على حجية اصلا واما
من جهة الاجماع على كون الوصف علة مستقلة او غيره مما يفيد
القطع فلا حاجة في الحجية الى الاكدية في الفرع واما من جهة
النص بالعلية في الاصل بان يفهم منه كونها علة مستقلة فلا
حاجة ايضا في الحجية الى كونها في الفرع اكد كسائر افراد المنصوص
العلة وكذلك ما كان من قبيل دلالة التنبيه واما من جهة

ان

حاصلا في الفرع بطل لان احتمال
مدخلية الخصوصية اما صار احتمال
ان لا يكون المادة مدخلية في الفرع
وما سببه للحكم الفرعي ايضا

٣١

المستفاد من النص هو العلية في الجملة بمعنى انا نفهم منه ان العلة
مع الخصوصية مثبتة للحكم ونشك ان للخصوصية مدخلية ام
لا ولم يكن تامل في استقلال العلة الا من جهة الخصوصية و
احتمال مدخلية الاصل في علية العلة لاجل مناسبة بينها
وبين العلة يقويها وح فيمكن ان يقال ان الاكدية في الفرع
ينفي هذا الاحتمال فانه ينفي ما يتصور لشدة مناسبة العلة
للحكم في الاصل فينتفي الفارق راسا على المفروض ومن ذلك يعلم
ان مرادهم من القطع بانتفاء الفارق واندراج ذلك تحت
القياس الجلي هو ان الخصوصية لا مدخلية لها جزما فظهر من
جميع ما ذكرنا انه لا يجوز الاعتماد على مجرد اكدية العلة في الفرع
بل انما يجوز العمل به اذا كان في النص تنبيه على العلة والانتقال
من الاصل الى الفرع وهذا هو المعبر عنه بالمفهوم الموافق و
ذكروا امثلة منها قوله تعالى ولا تقل لهما اف ومنها قوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الاية ومنها قوله تعالى من ان تامنه
بقنطار يؤده اليك الاية وهو الذي يقولون انه تنبيه بالادنى
على الاعلى او بالاعلى على الادنى اي بالتافيف على الضرب مثلا
او بالقنطار على الدينار وان شئت فاقتصر على التنبيه بالادنى
على الاعلى بان يجعل الادنى عبارة عن الاقل مناسبة لترتب
الحكم عليه والاعلى عن الاكثر مناسبة فان التافيف اقل مناسبة
بالتحريم من الضرب والذرة بالجزاء مما فوقها والقنطار اقل
مناسبة بالتادية مما دونه والدينار اقل مناسبة بعدمها مما
فوقه ولذلك كان الحكم في السكوت اوفى ولاجل مدخلية
المناسبة اختلفوا في ان دلالة هذه الايات على الاعلى هل هو

لم

من باب القياس الجلي او المفهوم او المنطوق فقيل انه من باب
القياس وهو ظاهر العلامة في التهذيب حيث قال بعد نقل
منع التعبد بالقياس عن الشيعة والاقوى عندي ان العلة
اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة وكذا
قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف وقال في موضع اخر بعد
ذلك اما اذا نص على العلة ثم علم وجود تلك العلة في الفرع
فان الحكم يتعدى اليه اذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله
وهو باطل ولا يمكن ان يكون ما نص الشارع عليه مخصصا لمحل
الوفاق والا لم يكن العلة تامة وقياس الضرب على التأفيف ليس
من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى انتهى وظاهر كلامه ره
انه يعمل بمجرد كون العلة في الفرع اقوى وان لم يثبت العلية
بالقاطع من اجماع او نص صريح او تنبيه وهو مشكل لظهور
كونه قياسا وانه راجع تحت ما دل على حرمته من الاخبار وان
لم يسلم ثبوت الاجماع والضرورة فيه سيما مع ورود الاخبار
في خصوص ما كان الفرع اقوى ايضا مثل ما رواه الصدوق
في باب الديات عن ابان قال قلت لابي عبد الله عم ما تقول في
رجل قطع اصبعا من اصابع المراة كم فيها قال عشرة من الابل
قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون
قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون
عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان
يبلغنا ونحن بالعراق فنبرء ممن قاله ونقول ان الذي قاله شيطان
فقال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله صلعم ان المراة تعاقل الرجل
الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المراة الى النصف يا ابان

انك

انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين وما
روي من قولهم لابي حنيفة لو كان الدين يوخذ بالقياس
لوجب على الحائض ان تقضي الصلوة لانها افضل من الصوم
وبالجملة ظاهر كلام العلامة هذا وكثير من استدلالاته وا
استدلالات غيره من فقهائنا ره في كثير من مواضع يابى عن
حمل قولهم على ما لو كان في دليل الاصل تنبيه على العلة او نص
او اجماع والا لما احتاج الى الاعتماد على الاولوية والذي يظهر
منهم الاعتماد على مجرد الاولوية مع ان كثيرا من تلك المواضع
انما يثبت الحكم في الاصل بالاجماع او بلازم دليل اخر وليس من
الادلة النطقية التي يستفاد منها العلة بالتنصيص او بالتنبيه
او ثبت بالكتاب والسنة لكن ليس فيهما تنصيص ولا تنبيه
بالعلة فقد تريهم يستدلون في مسئلة كون الزنا بذات البعل
محرما ابديا بالاولوية بالنسبة الى تزويجها مع انهم يستدلون
في كون تزويجها محرما ايضا بالاولوية بالنسبة الى تزويجها في
العدة الرجعية الثابت تحريمها بالنص فاين النص على العلة
في الاصل او التنبيه عليها مع انه لو استدل في كون التزويج بها
محرما ابدا بالنص مثل موثقة اديم بن الحر قال قال ابو عبد الله عم
التي تزوج ولها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان ابدا فنقول
لم يستفد من الحديث بعنوان القطع ولا الظن ان العلة هو
هتك عرض الزوج والدخول في حمى حريم المتزوجة حتى
يقال ان الدخول في الحريم وهتك العرض في جانب الزنا اقوى
واكد مع انه لو سلم ذلك فنمنع كونها فيه اقوى بل التزويج
ادخل في الاعراض عن الاعتناء بشان التزويج وهذا كلام وقع

في البين بتقريب ان ظاهر كلام العلامة ان مراده ليس بيانه
تفريع محض اية التأفيف وامثاله بل مراده حكم جواز قياس ما
كان العلة في الفرع اقوى سواء ورد باصله نص ام لا فلنرجع
الى ما كنا فيه من خلافهم في تفريع اية التأفيف وامثاله على
القياس الجلي او المفهوم او المنطوق فالذي يقول بانه من
باب القياس الجلي لابد ان يقول يحصل من ملاحظة الفرع ان
الفارق الذي يتصور من جانب الاصل وهو الخصوصية
ملغى لان الفرع اشد مناسبة للحكم فيتعدى اليه من هذه
الجهة والذي يقول بانه من باب المفهوم الموافق يقول انه
دلالة التزامية للفظ ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب
والذي يقول انه منطوق يقول ان المنع عن التأفيف في العرف
حقيقة في المنع عن الاذية المتبادر وكذلك مثل قولهم لا تعط
ذرة حقيقة في المنع عن العطاء مطلقا وهكذا واحتج القائل
بانه ليس من باب القياس بانا نقطع بافادة الصيغة للمعنى من
غير توقف على استحضار القياس المصطلح واجيب بان المتوقف
على استحضاره هو القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من
يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد واقول بعد ما عرفت
ما ذكرنا في القياس الجلي ظهر لك بطلان هذا الاطلاق في كلام
المجيب الا ان يريد بالجلي هذا القسم الخاص منه واحتج القائل
بانه من باب القياس انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب الموجب
للحكم الجامع بينهما وعن كونه اكد في الفرع للحكم به وهو معنى
القياس واجيب بانه لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا
بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم يعني ان

الانتقال

الانتقال الى الفرع بواسطة ملاحظة المعنى المناسب ليس
من باب القياس بان يفهم المخاطب هذا المعنى بتوسط حركة
ذهنية سريعة من الاصل الى الفرع وملاحظة المعنى المناسب
للحكم بل بواسطة تبادر المعنى الى الذهن من اللفظ اولا بواسطة
الدلالة اللفظية الالتزامية ولو كان قياسا لما قال به النافي للقياس
ورد بانه لا نافي للقياس الجلي الذي يعرف الحكم فيه بطريق الاولى
حتى يصح ان يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل
هذا حجة على انه ليس بقياس وقد يقال ان هذا دفع للسند
ولا يضر الجواب وهو كذلك لكنه جعله بعضهم من ادلة النافين
لكونه قياسا فح ينطبق الرد عليه ويندفع وقال التفتازاني و
الحق ان النزاع لفظي واستحسنه في المعالم ولعل وجهه ان الطرفين
اتفقا على الانفهام من اللفظ وانه لا حاجة في الانفهام الى ملاحظة
الاصل والفرع والعلة واستحضار القياس المصطلح فالنزاع
في تسمية ذلك بالمفهوم او القياس الجلي وذلك ايضا مبني على
ارادة هذا القسم الخاص من الجلي وهو القياس بطريق الاولى
لما مر اقول وهذا ايضا انما يتم اذا سلمنا ان كل قياس بطريق الاولى
مما لا ينفك تصور الفرع عن تصور الاصل حتى يصح ان يقال
ان النزاع لفظي وقد عرفت الكلام فيه في حكاية الحاق الزنا
بالتزويج الا ان يراد تردد المقام بين المفهوم وبين هذا القسم
الخاص من القياس بطريق الاولى الذي هو قسم خاص من القياس
الجلي واعلم ان ما ذكرنا من تفسير الجلي في الود المذكور هو
عبارة التفتازاني وهو موهم لكون القياس الجلي نفس القياس
بطريق الاولى كما يفهم من المعالم وليس كذلك بل لا ينافي

كلامه اراده كونه اعم منه كما هو صريح الاكثرين فان الموصول وصلته
وصف تقييدي لا توضيحي فحاصل الكلام في القياس بطريق
الاولى الذي يقول به الشيعة لابد ان يكون قياسا نص على علته
او نبه عليها او رفع احتمال الخصوصية مدخلية الاصل فيها
من جهة كون العلة في الفرع اقوى لا غير فكل من يكون من اصحابنا
العمل بالمنصوص العلة مثل السيد ره متمسكا باحتمال مدخلية
الخصوصية الاصلية فيها من جهة كون العلة في الفرع لابد ان
يخصص كلامه بما لو كان الفرع اولى بالحكم لان ذلك الاحتمال لا يند
فيه فتامل فان ذلك ايضا منحصر فيما لو كان الاحتمال من جهة
ملاحظة اشدية الخصوصية للعلة لا مطلقا فاحفظ ما ذكرنا مناسبة
لئلا يختلط عليك الامر ثم ان اصحابنا قد يتمسكون في الحاق حكم
بالاخر باتحاد الطريق بين المسئلتين ويقولون انه ليس بقياس
كما قال الشهيد الثاني ره في الروضة في مسئلة الحاق الغائب
والمجنون والطفل اذا كانوا مدعى عليهم بالميت في وجوب اليمين
الاستظهاري ان ذلك من باب اتحاد طريق المسئلتين لا
من باب القياس ثم تنظر فيه ومرادهم من اتحاد الطريق ان
دليلهما واحد من جهة اشتمال دليل احدهما على نص بالعلة
او تنبيه عليها بحيث يشمل الاخر فيستفاد من النص الوارد
في الميت ان العلة في وجوب اليمين هو انه لا لسان له للجواب و
وجه النظر ان العلة انما يسلم حجيتها اذا ثبت دلالة النص على
استقلالها مطلقا وكذلك التنبيه انما يسلم اذا ثبت عدم الفارق
بينهما ويمكن ان يقال بالفرق هنا لعدم رجوع الميت الى الدنيا
واحتمال رجوع هؤلاء الى الدعوى كاملا اذا عرفت هذا فلا

تعرض بما اوردناه على العلامة ونظرائه في العمل بالقياس
بطريق الاولى في غير صورة التنبيه على العلة وان الظاهر
منه ذلك اذ لعل مراده ايضا فيما يستفاد العلة من النص
واعتماده على الاولوية لاثبات الاستقلال فيما يحتمل فيه
مدخلية المادة وكذلك فيما تمسكوا فيه باتحاد الطريق و
الغفلة في طريق الاستنباط والاشتباه في الحدس لا يوجب
القول بانهم يعملون بالقياس المحرم وقد ذكرنا نظير ذلك في
الاجماعات المنقولة فكما انه قد يقع الغفلة في دعوى الاجماع
ويحصل الخطاء في الحدس فكذلك في فهم العلة من النص و
استقلالها وهم معذورون في خطائهم بعد الاجتهاد
لا انهم عاملون بالقياس المحرم او يسمون المشهور عالما بالا
جماع وذلك لا يوجب القدح في اصل العمل بالعلة المنصوصة
او المنبهة او الاجماع المنقول   مما يستدل به العامة
الاستحسان والمصالح المرسلة اما الاستحسان فقال به الحنفية
والحنابلة وانكره غيرهم قال الشافعي من استحسن فقد
شرع واختلفوا في تعريفه بما لا يرجع الى ما يمكن ان يكون
محل النزاع لا حاجة لنا الى ذكرها واظهرها انه دليل ينقدح
في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه او انه العدول
من حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس والمناسب لطريقتهم
ان يوجه بان يكون مرادهم ان ينقدح في نفس المجتهد
رجحان واستحسان من غير ان يكون مستندا الى دليل
شرعي او انه العدول عن حكم الدليل الشرعي الى العادة
التي لم تعتبر شرعا والا فالحكم بالعادة المعتبرة شرعا ليس باستحسان

مردود مثل العدول عما يقتضيه قاعدة الاجارة في دخول
الحمام من غير تعيين مدة المكث ومقدار الماء المسكوب وشرب
الماء من السقاء من غير تعيين لان تلك العادة كالاجماع بل هو
اجماع والحاصل ان الاستحسان هو ما يستحسنه المجتهد بطبعه
او بعادته او نحو ذلك من دون امارة شرعية وهو باطل
لعدم الدليل عليه ولانه لا يفيد الظن بكونه حكما شرعيا في
الحقيقة ولاجماع الامامية واخبارهم واحتجوا عليه بقوله
تعم فيتبعون احسنه واتبعوا احسن ما انزل اليكم واجيب
بان المراد الاظهر والاولى فعند التعارض الراجح بد الا انه
فاذا تساويا فالراجح بحكمه وبقوله عم ما راه المسلمون حسنا
فهو عند الله حسن واجيب بان المراد ما راه جميع المسلمين
حسنا وهو الاجماع واما المصالح المرسلة فالمراد بالمصلحة
دفع ضرر او جلب نفع للدين او الدنيا والمصالح اما معتبرة
في الشرع ولو بالحكم القطعي من العقل من جهة ادراك
مصلحة خالية عن المفسدة كحفظ الدين والنفس والعقل
والمال والنسل فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدي
الى فسادها واما ملغاة كايجاب صيام الشهرين لاجل الكفارة
على الغني حتما لكونه انجر له واما مرسلة يعني لم يعتبرها
الشارع ولا الغاها وكانت راجحة وخالية عن المفسدة فهذا
هو الذي ذهب الى حجيته بعض العامة ونفاه اصحابنا واكثر
العامة وهو الحق لعدم الدليل على حجيته ولانا نرى ان
الشارع الغى بعضها واعتبر بعضها فالحاق المرسلة باحدهما
دون الاخر ترجيح بلا مرجح احتجوا بان عدم اعتبارها يؤدي

الى الخلو

الى خلو وقايع عن الحكم وهو باطل لما عرفت في حكم ما لا نص فيه
ومن امثلتها ضرب المتهم بالسرقة محافظة على المال ومنها
قصد الحامل او شربها الدواء اذا علم انهما يوجبان لشفائها و
سقوط ولدها فانهما يوجبان ابقاء نفس وتركهما يوجب
اتلاف نفسين ومن امثلتها ان اهل الحرب اذا تترسوا باسارى
المسلمين فيجوز رميهم وان ادى الى تلف الاسارى اذا انهم
لم يرموا ظهروا على الاسلام وانما افتى بجوازه اصحابنا لدليل
خارجي ولذلك لا يجوز قتل من يعلم من حاله انه لو لم يقتل
لاوجب تلف جماعة في النسخ وهو في اللغة
الازالة وفي الاصطلاح دفع الحكم الشرعي بدليل شرعي
متاخر على وجه لولاه لكان ثابتا وتقييد الحكم بالشرعي لاخراج
دفع مقتضى البراءة الاصلية بالدليل الشرعي والدليل با
لشرعي لاخراج الارتفاع بالموت والجنون ونحوهما وبالمتاخر
لاخراج الشرط والاستثناء وغيرهما من المخصصات واما القيد
الاخير فلاخراج الحكم المحدود الى وقت او الوارد بصيغة
الامر على القول بعدم افادته للتكرار فينبغي اثبات الحكم
بعنوان الاطلاق القابل للاستصحاب مثل الحكم بحل الاشيا
او حرمتها ونحو ذلك وما توان هذا القيد مستغني عنه
لان في امثال المخرجات لا رفع لعدم الثبوت فيخرج بقيد
الرفع يمكن دفعه بان الرفع ليس مستعملا في حقيقته والا
لزم البداء المحال على الله تعم ولذلك قيل النسخ هو رفع مثل
الحكم الشرعي الثابت وذلك يتحقق في المخرجات ايضا مع ان
ذلك يرد على قيد المتاخر ايضا اذ الكلام لا يتم الا باخره فلم

يثبت شيء حتى يرفع الا ان يقال المراد الرفع ظاهر المرتب على
الثبوت ظاهرا فان حقيقة النسخ هو التخصيص فانه تخصيص
في ازمان الحكم فيصح تعقيبه للتصريح بالدوام ايضا ولا
تناقض ولا يصح تعقيبه للمحدود الى زمان وللامر على القول
بعدم افادته للتكرار الحق جواز النسخ ووقوعه في
الشرع والمخالف للاول بعض فرق اليهود وفي الثاني ابو مسلم
ابن بحر الاصفهاني سيما في القران لقوله تعالى لا يأتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه لنا على الجواز عدم الدليل على
استحالته وستسمع بطلان ما تمسك به اليهود وعلى وقوعه
اية العدة فان قوله تعالى والذين يتوفون ويذرون ازواجا
وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج الدالة على وجوب
الانفاق عليها في حول وهو عدتها ما لم تخرج فان خرجت
فينقضي عدتها ولا شيء لها نسخت باية اربعة اشهر وعشرا
وتخلص عنها الاصفهاني بان حكمها باقية في الجملة فان الحامل
اذا كان مدة حملها عاما فعدتها بالحول وهو ممنوع بان الاعتداد
ح ليس بالحول من حيث هو بل بالوضع واية القبلة نسخت
الصلوة الى بيت المقدس واجاب عنه بان حكمها باق لبقاء الاستقبال
اليه عند الاشتباه وهو ممنوع ايضا بانه ليس من حيث
الخصوصية كما لا يخفى وكذلك اية الصدقة قبل النجوى مع
الرسول صـ وغيرها ولا تطويل بذكرها وذكر ترهات ابي
مسلم والعمر اشرف من ان يضيع في امثاله ولعل ابا مسلم
يقول فيما ثبت بالبديهة نسخه كاكثر ما ورد في الشرايع السا
بانها كانت محدودة فلا اباء في انكاره اسلاما واما ما تمسك به

من اية

من اية فمدفوع بان المراد ان لا يأتيه كتاب يبطله ولم يتقدمه
عليه كتاب يرده مع ان النسخ ليس بابطال بل بيان لانتهاء
مدة الحكم او مرجع الضمير هو المجموع من حيث المجموع واما
اليهود ففرقة منهم منعوه عقلا وفرقة سمعا وفرقة
جوزوه مطلقا لكنها انكرت معجزات نبينا صلعم وفرقة اقرت
بها واعترفت بنبوته صلعم للعرب دون غيرهم وتمسك من قال
باستحالته عقلا باستحالة كون الشيء حسنا قبيحا والامر يقتضي
كونه حسنا والنهي يقتضي كونه قبيحا وجوابه منع كون
الحسن والقبح ذاتيين في جميع الاشياء بل قد يكونان بالوجوه
والاعتبارات وذلك كشرب الادوية واكل الاغذية فقد
يكون مصلحة في وقت ومفسدة في اخر وقد يكون الفعل
مصلحة الى زمان ومفسدة بعده وبذلك يندفع ما
يتمسك بعضهم بقوله تعالى فلن تجد لسنة الله تبديلا من
باب الالزام فان السنة هو مجموع الامرين فالمجموع سنة
واحدة ولا تبديل فيه بخلاف سنة العباد فان اطباء الابدان
يمهدون شرب الدواء على كيفية خاصة على ترتيب خاص
للمنضج والمسهل والمقوى وغير ذلك وقد يحصل لهم البداء
في هذا التمهيد والترتيب بخلافه تعالى فانه لا يمكن في حقه
البداء والنسخ بيان لانتهاء الحكم مدة الاول بعد اخفائها
لا ابداء لمصلحة وظهور له تعالى بعد الجهل والخفاء تعالى
شانه عن ذلك واحتج الاخرون بقول موسى على نبينا
والسلام وهذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض
وقوله تمسكوا بالسبت ابدا والجواب المنع ودعوى التواتر

غير مسموعة لانقطاع عدد التواتر عنهم عند ما استاصلهم
بخت نصر بل الرواية مختلقة من ابن الراوندي سلمنا لكن
المراد بالتابيد طول الزمان كما ورد في التورية ان العبد
يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى ولم يقبل
اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع اخر منها يستخدم العبد خمسين
سنة ثم يعتق فعلم ان المراد من الابد طول المدة هذا مع ما
يرد عليهم المعارضة بوقوع النسخ عندهم فقد ورد في التورية
انه تعالى امر ادم بتزويج بناته من بنيه ثم حرم ذلك في شريعة
موسى وانه احل لنوح وقت خروجه من الفلك كل دابة ثم
حرم كثيرا منها في شرع موسى مع ان التابيد في الزمان ليس باقوى من
دلالة العام على الافراد فيجوز التخصيص فيهما معا والتناقض
المتوهم مندفع بذلك كما ظنوه واحتج اليهود ايضا بانه لما
بين شرع موسى فاللفظ الدال عليه اما ان يدل على دوام
شرعه او لا وعلى الاول فاما ان يقترن بشيء يدل على انه سينسخ
ام لا اما على الاول فمع انه مستلزم للتناقض يرد عليه انه
مما يقتضي العادة بنقله متواترا لتوفر الدواعي عليه ولو نقل
لما وقع الخلاف فيه مع انه لو جاز ذلك ولم ينقل لورد عليكم
ايضا انه يجوز ان يكون شرع نبيكم ايها المسلمون معروفا
بذلك ولم ينقل واما على الثاني فيلزم التلبيس والاغراء با
لقبيح وعلى الثاني فلا يقتضي الا فعله مرة واحدة لان الامر
لا يقتضي الدوام وذلك لا يسمى نسخا وفيما نختار اولا
انه ذكر ما يدل على الدوام ولا يضره التصريح بخبر النسخ
ولا عدمه اما الاول فلان التصريح بانه سينسخ قرينة

على التجوز

على التجوز في الدوام فلا تناقض واما الثاني فلانه يستلزم
القبيح لو كان وقت الحاجة الى البيان واما تاخير البيان عن
وقت الخطاب فلا قبح فيه كما مر في محله وثانيا انه لم يذكر
ذلك ولكن جميع الشرايع ليس من باب الاخبار ببيان الحلية
والحرمة للاشياء مما يقبل الاستمرار وعدم الاستمرار واذا
كان ظاهره الاستمرار فيصح النسخ ويتحقق حقيقته وثالثا
نقول ان هذا الاستدلال منهم وان كان لابطال النسخ لكن
لازم مرادهم اثبات دوام شريعة موسى ايضا وانت خبير بان
هناك شقا اخر لم يذكروه وهو ان يكون البيان على سبيل التحديد
الى زمان محمد صلعم لا يكون البيان كذلك فلا يلزم محال ولا قبيح
والقول بان الحسن لا يمكن ان يصير قبيحا وبالعكس رجوع الى ا
الدليل الاول ثم ينهض هذا الدليل مع الاغماض عما اوردنا
عليه الى الان لو كان في مقابل من يريد بيان ثبوت الاسلام بثبوت
نسخ شريعة موسى فيمكن ان يرد هذا الاعتراض بان هذا الشق
ليس من باب النسخ مع ان لهم ان يمنعوا النسخ بدون من ذلك
التمسك بهذه الاحتمالات لكن لا ينفعهم في اثبات دينهم الا مع
التمسك بالروايات او بالاستصحاب وقد عرفت حال الروايات
هنا وحال الاستصحاب في مبحث الاستصحاب ثم في المقاييس
في مقام الاستدلال ونحن في مقام المنع ولم يبق شيء لهم ان
يلزمونا بنحو السوفسطة ويبقى الكلام مع التحقيق وهو
محتاج الى الانصاف وفتح عين البصيرة   لا ريب في جواز
النسخ بعد حضور وقت العمل بتمامه والتمكن منه سواء فعله
او لم يفعله والا لم يكن الكفار مكلفين بالفروع بل العصاة

الا كون الفعل ذا اسامع ان المصلحة الباعثة عليه يحصل بدونه
ومرادنا بالتمكن اعم من ارتفاع المانع الحاصل من جانب الله اولا
او من جانب العبد من جهة ترخيصه فنحو ما يدخل في جملة
النسخ وقت حضور وقت العمل نسخ الواجب الموسع قبل
الاتيان به لمريد له المؤخر اياه من جهة رخصة الشارع لما ان
يكون المطلوب منه الحصول من مجموع المكلفين لا من كل واحد
فيكفي اتيان بعضهم دون الباقين في جواز النسخ ولعله من هذا
الباب نسخ اية تقديم الصدقة على النجوى وكذلك الممنوع
عنه في اول الوقت لمرض او اغماء ونحو ذلك ومن هذا الباب
حكاية ذبح اسمعيل فانه عم منع منه وحجره عن الاتيان به وكك
من تمكن من بعضه دون اخر منه واختلفوا في جوازه قبل
حضور وقت العمل فاكثر اصحابنا والمعتزلة وبعض الاشاعرة
على العدم والمنقول عن المفيد الجواز وهو مذهب اكثر الاشاعرة
وقيل بالوقف والاول اقوى لقبح الامر بالقبيح والنهي عن الحسن
فان مقتضى النهي اولا عن شيء متحد ذاتا جاء الامر الناسخ فيعطي
حسن القبح اذ المفروض اتحاد متعلقهما وكذلك حكاية النهي
عن الحسن وللزوم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد من
جهة واحدة وهو محال وما يقال ان النهي قد تعلق بمثل ما
امر به لا بنفسه وكذلك الامر فهو باطل لان المكلف به اولا
هو الطبيعة امرا كان او نهيا وقد ورد الناسخ بها ايضا اذ
المفروض عدم تحصيل الطبيعة في ضمن فرد حتى يتصور
هناك ما يميز بينهما وكذلك ما يقال ان الامر الاول تعلق باعتقاد
وجوب الفعل والناسخ بنفسه وكذلك النهي الاول والناسخ

لداذ

لداذ لك خروج عن المتنازع اذ بعد تسليم جواز الامر والنهي
وارادة الاعتقاد بالوجوب والحرمة والتوطين عليهما لا نفس
المامور به والمنهي عنه كما هو الاظهر وقد بيناه في مبحث عدم
جواز الامر مع علم الآمر بانتفاء الشرط فلم يتواردا الناسخ والمنسوخ
على شيء واحد والكلام ح في كون ذلك نسخا فيرجع ح الى المناقشة
في الاصطلاح واطلاق المنسوخ على مثل ذلك والا فلا ننكر
جواز ذلك كما بيناه ثمة والقول بان حسن الاعتقاد يتبع حسن
المعتقد فاذا لم يكن في نفس المعتقد حسن لم يجز الامر به للزوم
الاغراء بالقبيح ضعيف بل قد يحسن نفس الامر والتوطين على
شيء مع علمه بان منعه من جهة مصلحة وانما نسلم قبح ذلك
لو ترتب عليه مفسدة وتاخر بيانه عن وقت الحاجة ويؤيده ما
ورد في الاخبار ايضا مثل موثقة ابي المغرا العثمان بن عيسى
عن ابي بصير قال سالته عن رجل فجر بامراة ثم اراد بعد ان يتزوجها
فقال اذا تابت حل له نكاحها قلت كيف يعرف توبتها قال يدعوها
الى ما كان عليه من الحرام فان امتنعت فاستغفرت ربها عرف
توبتها وموثقة عمار عن الصادق ع قال سالته عن الرجل ايحل
له ان يتزوج امراة كان يفجر بها فقال ان آنس منها رشدا فنعم
والا فليراودها على الحرام فان تابعته فهي عليه حرام وان ابت
فليتزوجها والحاصل انه ان اريد من جواز النسخ قبل حضور
وقت العمل مثل ذلك فنحن نجوزه وان اريد ارادة نفس
الفعل ثم نسخه قبل التمكن منه فنستحيله والكلام فيه نظير
ما حققناه في مبحث الامر مع العلم بانتفاء الشرط احتج المجوزون
بوجوه ضعيفة اقواها ثلثة الاول قوله تع يمحو الله ما يشاء

ويثبت وفيه ان اريد به مايعم محو الامر الابتلائي الذي قصد
منه محض الاعتقاد فقد عرفت الكلام فيه وان اريد محض الايجاد
والاعدام مثل احياء زيد واماتة عمرو فهو ايضا خارج عما نحن
فيه وان اريد محو الامر بالمامور به المطلوب بذاته في نفس
الامر فهو مستلزم للبداء الحقيقي المحال على الله تعالى الموجب لاجتماع
الحسن والقبح وتحسين القبيح وتقبيح الحسن فلا بد من تخصيص
الاية بغيره لقيام البرهان على استحالته مع ان مدلول الاية انه
يمحو ما يشاء والكلام في ثبوت مشيته لهذا المحو وهو مم بل الظاهر
من الاية هو البداء الاصطلاحي الذي هو من خواص مذهب
الشيعة الثاني انه تعالى امر ابرهيم بذبح ولده اسمعيل ثم نسخ
ذلك قبل وقت الذبح فان الظاهر من قول اسمعيل يا ابت افعل
ما تؤمر بعد قول ابرهيم اني ارى في المنام اني اذبحك وغير ذلك
مما هو يستفاد من المقام في الاية مثل الفداء والاقدام على ترويع
الولد الذي لو لم يكن مامورا به لامتنع من مثله وغير ذلك دالة
على انه كان مامورا بالذبح لا بمحض المقدمات كما قيل مع انه مناف
لعظم شانهما وغير مناسب لهذا المدح العظيم ولا يدل عليه ايضا
قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولا ينافي كونه مامورا باتمام الذبح
وفيه ان هذا الامر ايضا ابتلائي لامتحان ابرهيم واسمعيل عليهما السلام
واظهار مرتبتهما على الناس لا انه كان الذبح في نفسه مطلوبا
وظاهر الامر وان كان ارادة المامور به لكن القاطع دل على اخراجه
من ظاهره وحمله على ارادة التوطين وقد مر بعض الكلام فيه
في مباحث الاوامر والفداء يمكن ان يكون من اجل ما اعتقده
ظاهرا من فعل المامور به وقد يجاب بما روي انه قد ذبح لكن

كلا قطع

كلما قطع التحم وهو لسلامته فيه ان المتبادر من الذبح المامور به
لم يكن الا الطبيعة وهي تحصل بفرد واحد والامر لا يقتضي التكرار
فلم يبق مورد للنسخ الثالث ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله امر ليلة
المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عادت الى خمس وفيه بعد
ما ورد عليه من ان فيه من علامات الوضع من جهة ان فيه
طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة و
سلامة سنده ان ذلك نسخ قبل التمكن لان علم المكلف من
شرائط التمكن وقد حصل ذلك قبله ويمكن ان يقال ان ذلك
كان اخبارا عن الايجاب فيما بعد معلقا في علمه تعالى بعدم شفاعة
النبي صلى الله عليه وآله فيندرج تحت البداء المصطلح الرابع ان المصلحة قد
تتعلق بنفس الامر والنهي فيجاز الاقتصار عليهما من دون ارادة
الفعل ويظهر الجواب عنه بملاحظة ما مر فلا يفيد
يجوز نسخ الكتاب بالكتاب اتفاقا الا من ابي مسلم وقد مر بطلانه و
بالسنة المتواترة خلافا للشافعي ومن تبعه استنادا الى قوله تعالى
ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والسنة ليست
بخير من الكتاب ولا مثلها وايضا الضمير في نات لله تعالى وفيه
ان الظاهر ان المراد بما ينسخه تعالى هو الحكم الثابت بالاية لا نفس
الاية وتلاوته والمراد من كونها خيرا كونها مشتملة على مصلحة
مثل المصلحة السابقة او خيرا منها وهو لا يتفاوت بالكتاب و
السنة واما اضافة الاتيان اليه تعالى فلا يضر اذ ما ياتيه الرسول
هو ما اتاه الله بلا ريب وكذلك يجوز نسخ السنة المتواترة
بالكتاب وخالف فيه ايضا بعض العامة وهو ايضا ضعيف
لا يليق بالنظر اليه واما نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر

هو ما يزهق الروح فرجع الى
اخراج الكلام عن الظاهر
مع انه لا يصح النسخ اذ
المامور به صح

الواحد فالاكثرون على المنع وجوزه بعض العامة وقال بعضهم
لاخلاف في جوازه انما الخلاف في الوقوع واستدل الاكثرون
بانهما قطعيان وخبر الواحد ظني ولا يترك القطعي بالظني و
ادعى بعضهم الاجماع عليه فان ثبت الاجماع فهو والا فلا يخفى
ان الدليل الاول مقدوح بما مر في مبحث التخصيص اذ القدر
المسلم قطعيته هو متن الكتاب والسنة المتواترة واما دلالتهما
على التابيد فلا قطع بها مع انه لو صرح بالتابيد فهو ايضا يصير
كالعام بالنسبة الى الازمان فلم لا يجوز تخصيصه بظن اقوى منه
فاذا فرض حصول ظن من خبر الواحد يغلب على الظن الحاصل
من عموم الدوام في الكتاب والسنة بالنسبة الى الوقت الذي
نقله خبر الواحد فلا مانع من العمل به وفائدة النزاع وثمرته قليلة
عندنا لانه ورد مثله وذكر القائلون به امثلة لوقوعه منها ان
اهل قبا سمعوا مناديه صلعم الا ان القبلة قد تحولت واستداروا
ولم ينكر عليهم احد من الصحابة وهو مدفوع بانا لا نعلم انه خبر واحد
ولعله حف بقرينة افادت القطع لهم ثم ان المراد بكون خبر
الواحد ناسخا ان يكون نفس الخبر رافعا للحكم كما سنشير اليه واما
دلالة الخبر على كون الاية فلانية منسوخة بكذا فهو خارج
عن المحل فيه والاظهر جواز اثبات النسخ بهذا المعنى والامثلة
ليست بنادرة على ذلك واما الاجماع فاختلفوا في جواز نسخه
او النسخ به ومبنى الخلاف على ان الاجماع هل يتحقق قبل انقطاع
الوحي ام لا فالاكثرون على عدم انعقاد الاجماع الا بعد وفاته صلعم
لانه ان كان قوله صلعم فيهم فلا عبرة بقول غيره والا فلا عبرة
بقول المجمعين وح فلا يجوز ان يكون منسوخا لان الناسخ اما

الكتاب

٣٧

الكتاب واما السنة واما الاجماع واما القياس اما القياس فانما
يكون حجة عندهم اذا لم ينعقد الاجماع على خلافه واما الكتاب
والسنة فلان المفروض انهما قبل الاجماع والناسخ لابد ان يتاخر
واما الاجماع فلانه لابد له من مستند فهو اما نص او قياس
فان كان نصا فيكون الاجماع الاول باطلا لكونه على خلاف النص
فلا نسخ وان كان قياسا فيكون الثاني باطلا لما مر واما انه لا يجوز
ان يكون ناسخا فلان المنسوخ اما ان يكون نصا او اجماعا او
قياسا والكل باطل اما الاول والثاني فلامتناع انعقاد الاجماع على خلاف
النص والاجماع واما الثالث فلبطلانه بالذات فلا نسخ
هذا ما ذكره الجمهور واعتمد المرتضى رضه من اصحابنا في عدم
الجواز على الاجماع والشيخ على ان الاجماع دليل عقلي والنسخ لا
يكون الا بدليل شرعي وذكر بعضهم ان الاجماع انما يكون من
مستند قطعي فيكون الناسخ هو لا نفس الاجماع ودعوى الاجماع
مشكلة وكون الاجماع دليلا شرعيا واضح وقد مر ما يدل عليه
في محله ولا حاجة عندنا في حجية الاجماع الى مستند اخر يكشفه
عن راي المعصوم والمراد من ناسخية الاجماع او منسوخيته
هو باعتبار كشفه والمناقشة في استناد النسخ الى المستند دون
الاجماع مناقشة ضعيفة والتحقيق ان الاجماع عندنا ينعقد
في زمان النبي صلعم وما بعده كما يظهر من ملاحظة ما قدمنا
في محله ولا مانع من كونه ناسخا او منسوخا واما المخالفون
فيدل على بطلان ما ذهبوا اليه مضافا الى ما ظهر هنا وفي
مبحث الاجماع ان ادلتهم على حجية الاجماع تنادي بعدم اختصاص
تحققه بما بعد وفاته صلعم مثل قوله تع ومن يتبع غير سبيل

المؤمنين وقوله صم لا يجتمع امتي على خطاء ونحو ذلك كما لا يخفى
زيادة العبادة المستقلة على العبادات ليس نسخا للمزيد
عليه صلوة كانت او غيرها عند جمهور العلماء لانه لا يرفع الا العدم
الاصلي وهو ليس بحكم شرعي ولعل مرادهم لو لم يثبت الحصر المستفاد
من الشرع والا فيثبت النسخ للحصر ولكن هذا ليس بنسخ للمزيد
عليه وذهب جماعة من العامة الى ان زيادة صلوة على الصلوة الخمس
نسخ لانه يخرج الوسطى عن كونها وسطى واورد عليه بان ذلك
نسخ لحكم عقلي وهو كونها وسطى فلا يكون نسخا مع انه يرد عليهم
ان الزيادة المستقلة ايضا نسخ لانه يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة
وفيه ان المراد زوال ما يترتب على الوسطى من الاحكام الشرعية
مثل شدة المحافظة وغيرها وهي ليست في الاخيرة وقيل بل
الحق انه نسخ ان كان ذلك لاجل كونها وسطى الصلوة المفروضات
مطلقا ولو كان لكونها وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال
الوصف المذكور اقول وعلى الاول ايضا لا يلزم النسخ لان الحكم
اذا تعلق بوسطى مطلق الصلوة فالموصوف تابع لتحقق الوصف
ولا مدخلية لخصوصيته في الحكم فانتقال الحكم من ذات الى ذات
من جهة انها شيء واحد من جهة الوصف ولم يوجب زوال
الحكم من المتصف بالصفة من جهة انه متصف بها وان زال
الحكم عنه من جهة الخصوص واما العبادة الغير المستقلة فاختلفوا
في كون زيادتها نسخا ومثلوا لذلك بزيادة ركعتين على ركعتين
على سبيل الاتصال والحق انه ليس بنسخ لنفس الركعتين كما
يتوهم من بعضهم فان وجوب الركعتين باق على حاله وانضمام
الركعتين اليهما لا يخرجهما عن الوجوب وكذلك ليس بنسخ من

جهة

جهة الاجزاء وعدم الاجزاء لانهما مع انهما حكمان عقليان لا يجري
فيهما النسخ لم يثبت ارتفاع اجزاء الاوليين غاية الامر ان اجزائهما
كان على حال والان صار على حال اخر نعم لو فرض حكم الشارع بانهما
لا يجزيان الا منفردين ثم قال لا يجزيان الا منضمين فهو يصير
نسخا وكذلك اذا استفاد من الشرع وجوب الصاق التشهد
بالركعتين الاوليين ثم رفع وجوبه واخره عن الركعتين الاخيرتين
او اذا وجب التشهد والتسليم اولا بشرط الاتصال بالاوليين
ثم اخرهما عن الاخيرتين وثمرة هذا النزاع يظهر في جواز اثبات
مثل ذلك بخبر الواحد بناء على عدم جوازه اذا ثبت الاصل بالقطعي
وهذه الثمرة نادرة عندنا بل لا يكاد يوجد يعرف الناسخ
اما بتنصيص الشارع صريحا كان يقول هذا ناسخ لذلك او
بما يؤدي ذلك كما في قوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا
فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها
او بالاجماع عليه واما بالعلم بالتاخر لضبط التاريخ واذا حصل
التضاد ولم يعلم النسخ باحد الوجوه المذكورة فيجب التوقف
لا التخيير وهذا ليس من قبيل الاخبار الواردة عن الائمة ع و
ثبوت التخيير في العمل بين متضاديها ومتناقضيها لو امتنع الترجيح
بل الكلام فيما نحن فيه انما هو اذا علم بان احدهما رافع لحكم الاخر
وايضا قد اشرنا سابقا الى الفرق بين اثبات النسخ بخبر الواحد
بمعنى ان خبر الواحد هو الذي رفع الحكم مستقلا وما كان خبر
الواحد ناقلا لحكاية النسخ والحكم فيهما مختلف فلا تغفل
يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس وهما معا والمخالف في
المذكورات شاذ وحجته واهية ويكفينا الوقوع اما الاول

فكما ورد فی اخبارنا انه كان من القران ان الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما نكالا من الله فنسخ تلاوته مع استقرار حكمه واما
الثانی فهو اما مع البدل كتبديل العدة بالحول باربعة اشهر او بلا
بدل كنسخ الصدقة قبل النجوى ويجوز بالاثقل كما يجوز بالاخف
والمساوی كما فی تبديل الكف عن الكفار الثابت بقوله لكم
دينكم ولی دين باية الجهاد وصوم عاشورا برمضان واما الثالث
فروی ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة ونسخ حكمها
وتلاوتها

فی الاجتهاد والتقليد

الاجتهاد فی اللغة تحمل المشقة وفی الاصطلاح له تعريفان احدهما ينظر
الی اطلاقه علی الحال والثانی الی اطلاقه علی الملكة والی الاول
ينظر تعريفه بانه استفراغ الفقيه الوسع فی تحصيل الظن
بالحكم الشرعی والی الثانی تعريفه بانه ملكة يقتدر بها علی ا
ستنباط الحكم الشرعی الفرعی من الاصل فعلا او قوة قريبة
والمراد باستفراغ الوسع هو بذل تمام الطاقة بحيث يحس من
نفسه العجز عن المزيد عليه واحترز بالفقيه عن استفراغ
غير الفقيه وفيه انه مستلزم للدور اذ الفقيه هو العالم با
لاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها وهو لا يتحقق الا بكونه
مجتهدا فلا افادة الا مع الاجتهاد وقد يجاب عن ذلك بان المراد بالفقيه
من مارس الفن احترازا عن الاجنبی مثل المنطقی البحت وان
لم يكن فقيها اصطلاحا وفيه مع انه مجاز يرد عليه ان استفراغ
وسع مطلق الفقيه بهذا المعنی لا يكفی فی تحقق الاجتهاد
اذ من قرا الكتب الفقهية وزاول درس المسائل او بعض الكتب
الاستدلالية ايضا ولكن لم يحصل له بعد قوة رد الفرع الی الاصل

لا يسمى

لا يسمى استفراغ وسعه اجتهادا فان قلت لا يحصل الاستفراغ
للوسع الا بعد تحصيلها ايضا قلت فعلی هذا يتم الكلام فی
المنطقی ايضا فيكفی قيد الاستفراغ عن قيد الفقيه والاحسن
ان يقال اذا كان هذا تعريفا للحال والفعل فالمراد بالفقيه هو
صاحب الاستعداد والقابلية القريبة لفيضان العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية عليه بسبب كونه عالما بالمبادی والادلة اجمالا وواجدا
للقوة القدسية التی يتمكن بها علی رد الفرع الی الاصل فمثل هذا
الشخص اذا رد الحكم الشرعی الفرعی الی الاصل باعمال نظره واتعاب
خاطره واستفراغ وسعه فی ذلك فهذا الفعل من هذا الشخص
يسمى اجتهادا ومن هذه الحيثية يسمى هذا الشخص مجتهدا فهو
من حيث حصول العلم له بالاحكام الناشية من الادلة فعلا
او قوة قريبة من الفعل فقيه ومن حيث استنباطه الفرع
من الاصل واستخراج الحكم من الدليل فعلا او قوة قريبة منه
مجتهد والتحقيق ان يقال ان الحد لمطلق الاجتهاد لا الصحيح
منه كما نبهنا عليه فی الفقه ايضا فعلی هذا نقول ان الفقه هو
العلم بالاحكام الناشية من الادلة والاجتهاد هو استنباط
الاحكام منها والاستنباط متقدم علی العلم فلا التفات فی
التعريفين الی الشخص الذی يقوم به الامران ولذلك ترى بالهم
بعد ذكر تعريف الاجتهاد يجعلون المعرفة بما يتوقف عليه
ومنه القوة القدسية من شرائطه لا من مقوماته فاذا
اريد تعريف صحيحه فيقال الاجتهاد هو الاستفراغ فی تحصيل
الحكم الشرعی الفرعی من ادلتها لمن عرف الادلة واحوالها
وكان له القوة القدسية التی يتمكن بها عن مطلق رد الفرع

الى الاصل والفقه هو العلم الحاصل بالاحكام الشرعية الفرعية
من ادلتها لمن كان كذلك فلا يدخل شيء منهما في تعريف الاخر
ولا يلزم دور وقيد الظن لاخراج الاحكام الضرورية او
القطعية النظرية وفيه ان الاول يخرج بقيد الاستفراغ والثاني
لا يحسن اخراجه لان معرفة النظريات ايضا يسمى فقها وتحصيلها
واستنباطها من ادلتها اجتهادا اذ المجتهد قد لا يعرف حكم الشيء
او لا يحتاج الى النظر في الادلة وبعده يحصل القطع به من الدليل
وقد اشرنا الى ذلك في اول الكتاب وتقييد الحكم بالشرعي لاخراج
العقليات فان استنباطها لا يسمى اجتهادا اصطلاحا وربما قيد
بالفرعي لاخراج استنباط مسائل اصول الدين بل اصول الفقه
فقط ايضا وان كان اجتهادا في اللغة ايضا او في اصطلاح اخر
كالقوم يبحثون في مبحث الاجتهاد والتقليد عن وجوب الاجتهاد
في اصول الدين وعدمه ولا حاجة اليه اذ المتبادر من الشرعي
الفرعي واما التعريف الثاني فهو ما ذكره المحقق البهائي ره
فقال الفاضل الجواد بخروج بقيد الملكة المستنبط لبعض الاحكام
عن ادلتها بالفعل من غير ان يصير ذلك ملكة له بل كان حالا فانه
ليس اجتهادا وكذا من حفظ جملة من الاحكام تلقينا وعرف مع
ذلك ادلتها لعدم حصول الملكة معه اقول وما ذكراه يفيد
حصر اطلاق الاجتهاد في اصطلاحهم على الملكة دون الحال
وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذكره الاكثرون نعم يصح هذا
تعريفا للملكة الاجتهادية لا الحالة ثم ذكر ان اللام في الحكم للجنس
فيدخل المتجزي والتقييد بالشرعي لاخراج العقلي وبالفرعي
لاخراج الاصلي كالاعتقادات وبعض الاصلي الضروري كالصلوة ونحوها

ثم قال وبالقوة القريبة يدخل من له تلك الملكة من غير ان يستنبط
بالفعل بل يحتاج الى زمان اما للتعارض الادلة او لعدم استحضار
الدليل او لاحتياج الى الالتفات او نحو ذلك وحيث ان الاجتهاد
هو الملكة فالمجتهد من له تلك الملكة والمجتهد فيه هو الحكم
المستنبط من الاصل اقول ولعل الباعث على حصره الاجتهاد
في الملكة ظهور لفظ المجتهد فيه وانت خبير بانه لا ملازمة
ثم ان هذا الاطلاق في المجتهد اصطلاح خاص مشهور و
قد يطلق على من يعتمد في المطالب على الاستدلالات التفصيلية
سواء كان في المعقول او المنقول او في الفروع او الاصول و
المقلد من ياخذ بقول الغير من دون دليل تفصيلي ثانيها انه اذ
قد عرفت انه لا حاجة الى ادراج قيد الظن في تعريف الاجتهاد
فيظهر ان ما يحصل من الاجتهاد قد يكون قطعا وقد يكون
ظنا وكلاهما حجة على المجتهد والمقلد له اما الاول فظاهر
واما الثاني فلان المفروض انسداد باب العلم غالبا ولعدم
الدليل على حرمة العمل به مع بقاء التكليف جزما ولو لم ندع
ثبوت الدليل على جواز العمل به اذ قد عرفت انه لا دليل على
وجوب الاحتياط وذلك لان ادلة حرمة العمل بالظن ظنية
وقد بينا ان لا دليل على حجية تلك الظنون الحاصلة من تلك
الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن سوى انه ظن المجتهد
ولا مناص عن العمل به لبقاء التكليف وانسداد باب القطع
وعدم ثبوت اشتغال الذمة باكثر من ذلك حتى يقال ان
اليقين يشتغل الذمة يستدعي تحصيل اليقين ببراءته
مع ان الاستدلال بما يدل على حرمة العمل بالظن على عدم

[illegible]

جواز العمل للمجتهد في المسائل الفقهية بظنه محال لان جواز العمل
به يستلزم عدمه وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال
بيان ان الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن عمومات ظنية
والاستدلال بها لا يفيد الا الظن والا لما صح تخصيصها اذ
الظنون المجوزة في الشريعة فوق حد الاحصاء وكذلك لو
نقول ان بعض الظن اثم فاذا كانت العمومات ظنية فالاستدلال
بها لا يفيد الا الظن فح فنقول ما الدليل على جواز العمل بهذا
الظن فان قلت الدليل عليه ان ظاهر الكتاب مثلا او هو حجة
اجماعا فالعام الدال على حرمة العمل بالظن قطعي العمل فلا يخ
قلت المسلم من الاجماع هو حجية ما هو مراد من الكتاب لا ما هو
ظاهر منه فان حجية ظواهر الكتاب مسئلة اجتهادية وا
انعقاد الاجماع عليها ممنوع لمخالفة الاخباريين اعتمادا على
اخبار كثيرة مذكورة في محلها سلمنا عدم الاعتنا بشانهم و
امكان اخراج تلك الاخبار عن ظاهرها لمعارضتها باقوى منها
لكنا نقول المسلم منه هو حجية متفاهم المشافهين والمخاطبين
ومن بحكمهم وحدهم لان مخاطبته كانت معهم والظن الحاصل
للمخاطبين من جهة اصالة الحقيقة والقرائن المجازية حجة
اجماعا لان الله ارسل رسوله وكتابه بلسان قومه والمراد
بلسان القوم هو ما يفهمونه وكما ان الفهم يختلف باختلاف
اللسان فكذلك يختلف باختلاف الزمان وان توافق اللسان
فحجية متفاهم المتاخرين عن زمن الخطاب وظنونهم تحتاج
الى دليل اخر غير ما دل على حجية متفاهم المخاطبين المشافهين
لمنع الاجماع عليه بالخصوص ولا يمكن اثبات ذلك بالاخبار الآحاد

وجهين

الوجهين الاول انحصار السبيل الى الحكم في العمل بتلك الظنون
ودلالة استحالة التكليف بما لا يطاق عليه وهو ما ذكرناه من
ذلك هو مقتضى الدليل العقلي المقتضي لحجية ما ينفتح السبيل
من الظنون من حيث هي ظن لا من حيث انه ظن خاص اذ الدليل
العقلي لا يدل على حجية ظن خاص والمعروض ان الاجماع غير
مسلم في الظن الحاصل لغير المشافهين والثاني ان الكتاب
العزيز من قبيل تاليف المصنفين الذين يقصدون بكتابهم
بقائه ابد الدهر ليفهم منه المتاملون فيه بكرور الايام على
مقدار فهمهم ويعملون عليه وكذلك المكاتيب والمراسيل
الواردة من البلاد البعيدة سيما مع مخالفة لسان المكتوب
مع المكتوب اليه فانه لا ريب في جواز العمل للمدرسين في
التاليفات والمتعلمين والمتاملين فيها وحملها على مقتضى
ما يفهمونه بقدر طاقتهم وكذلك المكتوب اليهم المكاتيب وهو
ممنوع سيما فيما اشتمل على الاحكام الفرعية اذ الظاهر منها القاء الحكم
الاحكام بين الامة وتبليغ واعلام المخاطبين بالشرايع وا
علانها بينهم وذلك لا ينافي قصد عمل الآتين بعدهم ولو بعد
الف سنة بذلك لاجل حصول الطريقة واستقرار الشريعة
بعمل الحاضرين ومزاولتهم ونقلهم الى خلفهم يدا عن يد ولا
ينافي ذلك ايضا تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر لحصول الاعجاز
وسائر الفوائد اذ ذلك يحصل بملاحظة البلاغة والاسلوب
وسائر الحكم المستفادة منها مع قطع النظر عن الاحكام الفرعية
الظاهرية التي هي قطرة من بحار فوائده فاثبات ان يكون
الكتاب العزيز من باب تاليف المصنفين سيما الاحكام الفرعية

بان يكون الغرض من الآيات الواردة فيها بقاء تلك الالفاظ و
استفادة كل من يجيء بعد ذلك من تلك الالفاظ على مقتضى
فهمه بفطنته ولو لم يكن موافقا لمراده نعم ايضا سيما بعنوان القطع
والجزم وادعاء انا نعلم انه تعالى اراد ذلك يحتاج الى دليل واضح
بل الانصاف انا ان لم ندع العلم بان الله تعالى لم يرد من الآيات هذا
المعنى فلا اقل من الظهور في العدم او تساوي الاحتمالين فكيف
يدعى العلم بان مراده تعالى من امثال قوله من بعد وصية يوصي
بها او دين ان يبقى هذه اللفظة ومن فهم منها من المجتهدين الى
بعد الف سنة ان المراد من بعد احتمال المال للوصية والدين
والميراث واتساعه لهما بان يفضل عنهما ما يساوي الانصباء و
يترتب عليه انه يكفي في الملك وجواز التصرف ح ان يعزل الدين
والوصية كما فهمه بعضهم فهو حجة عليه ومن يفهم منها ان ذوي
الارحام يملكون لهذه الانصباء بعد ابقاء الدين والوصية ووصول
نصيبهما اليهما اما بيدهما او بيد وكيلهما او وليهما ولو كان هو
الحاكم او المؤمنين العدول ولا يحصل مالكيتهم الا بعد تملكهما
لنصيبهما ووصوله اليهما فقد لا يبقى لهم شيء يملكونه وقد
ينقص نصيبهم عما فرض لهم فهو ايضا حجة عليه ومن يفهم
منها ان استقرار ملك الارحام انما يثبت بعد وفاء الدين والوصية
وان ثبت قبله متزلزلا فهو حجة عليه وهكذا بل الاولى انه
يدعى العلم بان مراده من كلامه في الحكم الواحد هو معنى واحد
من تلك المعاني فهم بعينه او فهمه المخاطبون المشافهون وكان
مقصوده تعالى ابلاغ الحكم وقد ابلغ ولكن اختفى بعد خفاء قادة
الهدى كما خفي اكثر الاحكام والحاصل ان دعوى العلم بان الوضع

الكتاب

الكتاب العزيز انما هو على وضع المصنفين سيما في الاحكام الفرعية
دعوى لا يمكن اثباتها البتة فان قلت ان اخبار الثقلين ومادل
على عرض الاخبار على الكتاب يدل على ان الكتاب من هذا القبيل
قلت بعد قبول علمية تلك الاخبار صدورا ودلالة كما هو ظاهر بعضها
نمنع اولا دلالتها على التمسك بتفاهم اللفظ من حيث هو متفاهم
اللفظ لم لا يكون المراد لزوم التمسك بالاحكام الثابتة والمرادات
المعلومة منه كما هو ثابت في اكثرها وكذلك ما دل على عرض
الاخبار على الكتاب وثانيا بعد تسليم ذلك فنقول ان دلالتها
على التمسك بالالفاظ والعرض عليها يعني بظواهرها دلالة ظاهرة
ظنية اذ ذهب جماعة من الاخباريين الى ان المراد التمسك بما فسرها
الائمة عليهم السلام بها والعرض على ما فسروه به وان كان خلاف الظاهر
فح ننقل الكلام الى هذه الاخبار فنقول دلالتها على ما نحن فيه
ح انما يتم لو قلنا بالعلم بان تلك الاخبار ايضا من قبيل تاليفات
المصنفين الذين يرضون بما يفهمه المتعاورون يعني ان الظن
الحاصل لنا من تلك الاخبار يكون حجة لاجل ذلك وهو في غاية
البعد فيما نحن فيه بخلاف الكتاب العزيز او ندعي العلم بان مرادهم
المخاطبين بها علما او ظنا كان ذلك والى ذلك باثبات العلم في
المقامين سلمنا ان الكتاب العزيز من قبيل تصنيفات المصنفين
لكن مقتضى ذلك ان يكون الظن الحاصل منه حجة من جهة انه
ظن حاصل منه والمفروض ان الظنون الحاصلة اليوم من القرآن
العزيز ليست بظنون حاصلة منه فقط اذ الظن الحاصل من
اللفظ انما هو من جهة وضع اللفظ وحقيقته ومجازه والاعتماد
على اصل الحقيقة او القرينة الظاهرة في المعنى المجازي ونحو

ذلك واما الظن الحاصل بعد ملاحظة المعارض والعلاج والتراجيح
التي حصلت في الشريعة فهو ظن حاصل للمجتهد بنفس الامر بعد
ملاحظة الادلة وجمعها وجرحها وتعديلها لا ظن حاصل من
الكتاب والحاصل ان الظن الحاصل من الدليل اما لم يلاحظ في بادي
النظر ويعتبر ما حصل منه لو خلي وطبعه واما لم يلاحظ ما يستقر
على ظنيته بعد ملاحظة المعارض ودفع الموانع ودفع القرائن
الدالة على خلافه فاما الاول فان لم ندع الاجماع على بطلان العمل به
في امثال زماننا فلا كرامة في القول به فضلا عن ادعاء الاجماع
على جوازه او وجوب العمل به اذ لا ريب في ان امثال زماننا اختلط
امر الدلالة ووقع الخلاف بين العلماء والاختلاف في الادلة بين
ظواهر الكتاب والسنة المتواترة واخبار الاحاد وغيرها واشتبه
الحال بسبب التخصيص والنسخ والمعارض والمخالف فلا ريب انه
لا يجوز العمل قبل التفحص عن الادلة بالظن الحاصل من واحد منها
ولو كان هو ظاهر الكتاب ولا اظن الخصم يدعي جواز ذلك وكيف
يمكن ادعاؤه حتى بعنوان العلم ودعوى الاجماع حتى ان كثيرا من
العلماء لا يجوزون التجزي في الاجتهاد لاجل احتمال الاختفاء معارضات
الادلة وان كان احتمالا ضعيفا واما الثاني فهو ليس بظن حاصل
من الكتاب مثلا بل هو ظن للمجتهد بحكم الله ومراده من مجموع الادلة
ودفع معارضاتها ومنع القرائن الدالة على خلافها وارادة ما هو
خلاف الظاهر منها وبالجملة انا نقول بحجية ظن الكتاب في زماننا
لا بشرط ملاحظة المعارض ولا عدمها او بشرط عدم ملاحظة
المعارض او بشرط ملاحظة المعارض والفحص عنه ونفيه بالدليل
حتى يبقى الظن والاولان باطلان وفاقا من الخصم والثالث ينفع

الخصم دعوى الاجماع على حجيته لو تمكن من دعوى الاجماع على حجية
الظنون التي بعد دفع المعارض حتى يقول ان العمل على الظنون
الحاصلة من اجل الكتاب بعد امثال هذه الظنون اجماعي واني
له بذلك وكيف يتمكن منه الا ان يقول بالاجماع على حجية ظن
المجتهد من اي شيء يكون الا ما اخرجه الدليل اذ حجية هذه الظنون
لم يقم عليها دليل الا كونه ظن المجتهد فان قلت نعم ولكن ظنه اذا
تعلق بكيفية الاستخراج من الاية مثلا فحجيته اجماعية لا اذا تعلق
بغيره قلت لا افهم معنى هذا الكلام فان اختلاف العلماء في ان العام
المخصص حجة في الباقي ام لا مثلا يعم الكتاب والسنة المتواترة
واخبار الاحاد وغيرها كلها والمسئلة اجتهادية واجراء العام من
الكتاب على ظاهره بمعونة ان العام حجة في الباقي وان تم ادلة الخصم
باطلة في تلك المسئلة الاصولية مسئلة ظنية ودعوى الاجماع
على ان اعمال هذه المسئلة الاصولية في خصوص الكتاب جائز
دون غيره شطط من الكلام ويلزمه في العكس ان لو قال احد
بعدم الحجية في عام الكتاب لاداء ظنه الى ان العام المخصص ليس
بحجة في الباقي ان يكون اجماعيا ولكن من حيث انه متعلق بالكتاب
وايضا نقول في مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم انه ظاهر في
العموم ومقتضاه عدم نشر الزنا سابقا الحرمة كما ذهب اليه جماعة
من محققي الاصحاب وذهب جمهور الاصحاب الى الحرمة و
الاخبار المستفيضة في كل من الطرفين موجودة ولا ريب ان
ترجيح عموم الاية وابقائه على ظاهره وادعاء الظن به يتوقف على
ترجيح اخبار الحل على اخبار الحرمة اذ بعد تسليم جواز تخصيص
الكتاب بخبر الواحد لا مجال لمنع الاخبار راسا فلا بد من الرجوع

المخصص

الى المرجحات بين الاخبار ولا ريب انه لا اجماع على كيفية ترجيح
الاخبار لاختلاف العلماء في وجوه التراجيح واختلاف الاخبار
في بيان علاجها بحيث لا يمكن علاجها كما سيجيء في الخاتمة ولا مناص
في الجمع بين الاخبار الا بالرجوع الى المرجحات الاجتهادية مع
قبول كل واحد من الاخبار ورده من حيث السند والمتن و
ثبوت العدالة وكيفيتها والكاشف عنها والمثبت لها وعدد المزكي
وغير ذلك لا يكون في الاكثر الا بالظن الاجتهادي ولا قطع في شيء
منها كما لا يخفى على المتأمل المنصف المتدبر ودعوى الاجماع على حجية
كل ما يتعلق بالاخبار بعنوان العموم او ادعاء الحدس وحصول
القطع برضاء الشارع بذلك العموم بالخصوصية والخصوصية
لا انه من جزئيات لزوم تكليف ما لا يطاق لو لم يعمل بها عهدته
على مدعيه وبيننا وبين هذه الدعوى بون بعيد واما جعله
من جزئيات لزوم تكليف ما لا يطاق فلا نمنعه ولا يجدي للمستدل
بل هو مذهبنا وطريقتنا فظهر مما قررنا لك الفرق بين الظن
الحاصل من الكتاب من حيث هو والظن الحاصل بعد بذل الجهد
في المعارض وقد فقد من هذا القبيل الغفلة التي حصلت لبعضهم
واشتبه عليه الامر ولم يفرق بين المجاز والعام وناقض في القول
بوجوب الفحص عن المخصص بعدم وجوب الفحص في الحقيقة
عن المجاز وهو غلط لان الفحص عن المخصص يرجع الى الفحص عن
المعارض بخلاف المجاز فانه فحص عن القرينة وقد يحصل
الاعتبار في العام والمجاز بكلا المعنيين فعليك بالتأمل والتدقيق
وقد حققنا ذلك في مبحث الخاص والعام فراجعه فالحكم بجواز
العمل بالظن الذي لم يثبت حجيته بالخصوص من دليل قطعي مثل

الشهرة والغلبة ونحوهما من جهة قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم ونحوه انما هو من جهة ظن حاصل للمجتهد بعد التأمل في
الآية وفي القواعد الاصولية ودفع الادلة التي اقاموها على
عدم حجية العام المخصص للاجماع على ان الآية مخصصة بظنون
كثيرة ومع ملاحظة عدم المعارض والظن بها والقطع من
جهة لزوم الفحص عن المخصص وذلك ظن حاصل للمجتهد من
مجموع ذلك لا ظن حاصل من الآية وبعد ملاحظة ذلك فان
سلمنا منك الاجماع على العمل بالظن الحاصل من الكتاب على هذا
الوجه فلا نسلمه في خصوص العام المخصص لانه موضع خلاف
والنزاع فيه معروف فليس بمخصوص لعموم اخبار الآحاد بل
هو جار في المتون القطعية كالكتاب والسنة المتواترة ايضا
فلم يثبت الاجماع على حجية عموم آيات التحريم في امثال زماننا بل
مطلقا بعد القطع بتخصيصها ببعض الظنون فان قلت النزاع
في حجية العام المخصص في الحقيقة راجع الى النزاع في حصول
الظن منه في الباقي وعدمه كما يظهر من ادلتهم المذكورة من
الطرفين لا الى الحجية وعدمها مع حصول الظن ايضا فالمنكر يقول
انه كما لا يحصل الظن منه بدلالته على الباقي ولو فرض حصول
الظن فهو حجة باتفاق منهم قلت المنكر يقول انه لا يمكن حصول
الظن منه ولو فرض حصول الظن منه في نفس الامر لكان حجة
لانه لا يحصل لي منه ظن ولو فرض حصوله لخصمي فهو حجة
عليه حتى يصير بذلك اجماعا فهو في الحقيقة يغلط مدعي
حصول الظن ويقول له انت قصرت في الاجتهاد وحيث ادعيت
الظن فيما لا يمكن حصول الظن فيه والحاصل ان القدر المسلم من

الاجماع الفرضي الذي يمكن ان يدعى في هذا المقام هو ان يقول
المنكر للحجية ان العام المخصص لا يحصل منه الظن في نفس الامر
ولو حصل منه ظن في نفس الامر فهو حجة وليس فليس وقد ظهر
من هذا الكلام انه يسلم حجية الظن الحاصل للغير بسبب اجتهاده
وتمسكه بالادلة التي هي بزعم المنكر وسمع منه فتامل في
ذلك فان فيه تحقيقا وان سلمنا منك دعوى هذا الاجماع اعني
الاجماع من الخصم على حجية الظن اذا حصل للخصم عليه دون غيره
فانا نسلم من جهة انه ظن المجتهد وكل ظن مجتهد حجة عليه
وان لم يحصل للاخر ظن على وفقه واين هذا من اثبات الاجماع
على حجية ظنه الحاصل من جهة العام المخصص من الكتاب من
حيث هو كتاب فان قلت يكفي ثبوت حجية هذا الظن بالاجماع
وان كان من جهة كونه ظن المجتهد لانه يثبت اصالة التحريم
العمل بالظن وهو المطلوب قلنا واذا سلمنا الاجماع على ذلك من
اجل كونه ظن المجتهد فلا نسلم انه من اجل انه حصل له من الكتاب
بل من حيث انه ظن المجتهد وهو حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع
ولا يصير حجة على الغير والحاصل انا نفرض المسئلة
اصولية ونقول هل يجوز العمل في الاحكام الشرعية سواء كانت
اصولية او فقهية على الظن مطلقا او لا يجوز العمل الا باليقين
او الظن المعلوم الحجية فيجب على كل من اختار احد طرفي
المسئلة من اقامة الدليل على مطلبه فان استدل المنكر للعمل
بالظن بمثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فنقول له ان
كان الظن الحاصل من هذه الاية قبل استفراغ الوسع والفحص
عن المخصص والمعارض وقبل ابطال دليل الخصم من انسداد

باب

باب العلم وانحصار الطريق في الظن فلا اجماع على حجية مثل
هذا الظن الحاصل من الاية كما هو واضح وان كان بعد استفراغ
الوسع والفحص من الطرفين فيحصل الظن للمنكر بسبب الاية
بعدم الجواز وذلك بان يدعي عدم انسداد باب العلم و
كون الادلة المعهودة من خبر الواحد والاستصحاب وغيرها
قطعي العمل فهو حجة عليه وعلى مقلده كما ان المجوز ايضا اذا
ابطل قطعية هذه الادلة واثبت انسداد باب العلم يبني على
العمل بالظن فراى كل من هذين المجتهدين حجة عليه وعلى
مقلده بالاجماع ولا يصير راى احدهما حجة على الاخر فليس يجوز
للمنكر ان يحتج على المجوز بالاية بل وان كان ولا بد ان يحتج عليه
فلا بد ان يتمسك بابطال انسداد باب العلم واثبات الادلة المتقنة
الحجية فالاستدلال بالاية فيما نحن فيه على اثبات حرمة العمل
بالظن مع انسداد باب العلم غلط فان الخصم متمسك بانسداد
باب العلم وعدم تفاوت الظنون ولا يصلح معارضته بحرمة
العمل بالظن مطلقا ومن الغرائب ما وقع من جماعة من الاصحاب
حيث جمعوا بين تمسكهم باصالة التحريم العمل بالظن في ابطال
حجية الشهرة وتقليد الموتى وغير ذلك وتمسكهم في حجية
اخبار الاحاد وغيرها بانسداد باب العلم وانحصار الطريق
في الظن لجمعهم بين هذا الدليل فيها واشتراطهم في العمل بها
ايمان الراوي وعدالته وغير ذلك من الشروط كما فعله صاحب
المعالم وغيره وهذا تناقض واضح فان قلت ان حجية العام
المخصص اجماعي لان المخالف فيها ليس الا بعض المخالفين قلت
كونه اجماعيا مم وان كان هو المشهور بين الاصحاب ولا اعتماد

على الشهرة والاجماع المنقول بدير الكلام السابق مع ان الاجماع
المدعى فى ذلك ان كان على الحجية وعدمها مع قطع النظر عن
حصول الظن وعدمه فهو ايلايم لاستدلالهم بدعوى الظهور
ونحو ذلك كما لا يخفى مع كمال بعده فى المسائل الاصولية وان كان
على الظهور فى الباقى وحصول الظن فهو ليس من شان الشرع
والامور التى يدعى فيها الاجماع المصطلح واما اجماع الاصوليين
بغالبيته افادة الظن وهو يدير الكلام السابق ايضا والحاصل ان
الاجماع المدعى فى هذا المقام على حجية ظواهر الكتاب ان كان هو
الاجماع المنقول او الاستنباطى فيدخلان فى عموم اية التحريم ولا
دليل على حجيتهما سوى كونهما ظن المجتهد وان كان هو الاجماع
المحقق فان كان على الجملة فهو لا يجدى نفعا وان كان على كل الظنون
فمع ما يرد عليه ما سبق مما فصلناه بينا انه مستلزم لحجية الظن
الحاصل عن قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وامثاله من القوانين
والظنون الحاصلة بان العمل على ظن الكتاب لا يجوز فانها ايضا
تشمل ذلك ايضا فالاجماع على حجية الظواهر حتى الظاهر الدال
على حرمة العمل بالظن عموما يثبت عدم حجية الظن الحاصل من القران
وما يثبت وجوده عدمه فهو محال فان قلت انه مخصص بالاجماع
المتقدم قلت لو سلمنا صحة هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك
مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع ومن ذلك يلزم كون الاجماع
ظنيا لان التخصيص لا يكون الا فى العام فان قلت وان كان ظنيا
فى الجملة لكنه قطعى فى الجملة ايضا قلت سلمنا ذلك لكن يكفى فى
تحقق المقدار القطعى بقاء فرد واحد بعد التخصيص فان كان
ذلك هو ظن غير ايات التحريم فلا ينفعك فيما نحن فيه من الاستدلال

وان كان هو الظن المستفاد من الايات الدالة على حرمة العمل بالظن
ولكن فى غير الظن الحاصل من الاية ففيه ان غير هذا
الظن ايضا عرضة عريضا قد اخرج عنه القطعى كالبينة والاقرار
واليد وغير ذلك فلم يبق ما يمكن فيه دعوى القطع الا مثل القياس
ونحن نقول به ايضا فلا ينفعك فيما نحن فيه فان قلت ان الاجماع
انما هو على حجية جميع مقتضيات الظواهر حتى المستفاد من الايات
الدالة على حرمة العمل بالظن لكن فى غير ظاهر القران ونظائره
يعنى وقع الاجماع على ان كل الظنون الحاصلة من القران واجب
العمل غير الظن الحاصل عنه بمثل حرمة العمل بالظن الحاصل من
القران قلت بعد تسليم صحة هذه الدعوى يرجع هذه الى
دعوى الاجماع على حرمة بعض المظنونات دون بعض اعنى
وجوب العمل على الظواهر الدال بعضها على حرمة العمل بالظن
الا الظن الفلانى وليس هذا من باب حجية العام بالاجماع الا اذا
اخرجه الدليل حتى ينفعك فى مقام اثبات حجية الظنون الحاصلة
من القران بل هو من باب اثبات حجية بعض المظنونات بالاجماع
وهو ما حصل من سائر الظواهر وبعض مدلول ما دل على
حرمة العمل بظاهر القران وهو غير حرمة الظن الحاصل من
القران الداخل فى ايات تحريم العمل بالظن ونحوه وبعبارة اخرى
هذا اجماع على بعض مدلول ايات تحريم العمل بالظن وهو حرمة
العمل على غير الظن الحاصل من القران ونحوه وهذا البعض
ليس ظاهر هذه الاية حتى يقول انه من الظواهر التى
ثبت حجيتها بالاجماع فان قلت ان الاجماع انعقد على ان الاصل
جواز العمل بما يحصل الظن به من الكتاب مطلقا بالاجماع

انما هو على جعل الحجة هو الظن الحاصل من الكتاب ما لم يثبت المخرج
عنه قلت لو سلمنا انك هذا الاجماع فهو قاعدة ولعن اصل الدعوى
لان الدعوى انما هي الاجماع على حجية الظواهر بعنوان العموم يعني
حجية كل واحد منها بحيث يكون الافراده متعلقا للدعوى الاجماع
وهذا الكلام يقتضي دعوى الاجماع على قاعدة كلية ومع ذلك
فنقول ان خروج الظن الحاصل من الكتاب من عموم ايات تحريم
الظن لابد ان يكون من دليل قطعي او ظني علم حجيته فاهذا الدليل
وقد فرضنا ان الدليل القطعي هو الاجماع المذكور وقد ابطلنا
قطعيته لدخول العام المخصص اعني ايات تحريم العمل بالظن
في مورده واذا بطل قطعيته فلا دليل على حجيته لدخوله تحت
عموم الايات المذكورة وان كان الدليل شيئا اخر من خبر متواتر
او شيء اخر فمع انه غير مسلم وغير معلوم فهو خروج عن اثبات
المطلب بالاجماع فلم يبق الا الاعتماد على الظن الاجتهادي فان
قلت نحن ندعي ان الاجماع على مجموع قولنا ان كل الظواهر حجة
ما لم يثبت المخرج عنه فهذه قاعدة قطعية خصصنا بها عموم
ايات التحريم وخروج بعض الظواهر بالدليل لا يوجب عدم
جواز العمل بالباقي قلت قد اشرنا سابقا الى بطلان هذه الدعوى
ومنعها بقولنا لو سلمنا صحة هذه التخصيص يرد عليه ان ذلك
مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع الى اخر فان شئت ان ابين
لك وجه المنع وعدم التسليم حتى يندفع عنك هذه الشبهة
فبيانه ان الاصوليين قد ذكروا ان دلالة العام على كل واحد
من افراده دلالة تامة ويعبرون عنها بالكلي التفصيلي والكلي
العددي فنقول دلالة هذه القاعدة التي اثبتها الاجماع على

وجوب العمل بايات تحريم الظن دلالة تامة وليس من باب
دلالة المشترك على معنييه حين يستعمل فيهما على القول بجوازه
ولا من باب الكل المجموعي ولا من باب دلالة كل واحد من الفاظ
الكلمة المركبة على معناه فنقول قولك ان كل واحد من ظواهر
الكتاب حجة الا ما اخرجه الدليل ينطبق بعمومه على ايات التحريم
ويدل على حجيتها دلالة تامة وح فلا بد ان يكون المخرج والمخصص
بالكسر مغايرا للعام المخصص بالفتح والا لم يكن دلالة العامة
على الايات المذكورة دلالة تامة فاذا كان جواز العمل بايات التحريم
هو مقتضى نفس تلك القاعدة الكلية العامة فلا بد ان يكون
المخصص والمخرج شيئا اخر لاستحالة اتحاد المخصص والمخصص
لان كل واحد من افراد العام متساوي النسبة مع الاخر في دلالة
العام عليه وحجية العام فيه نعم يصح الكلام ان قلت وقع الاجماع
على حجية ايات التحريم بعمومها وانعقد اجماع اخر على حجية سائر
الظواهر وهذا الاجماع الثاني مخصص لمقتضى الاجماع الاول
والمفروض ان الاجماع المدعى شيء واحد وهو الاجماع على
حجية ظواهر الكتاب من حيث انها ظواهر الكتاب ولم يدع
احد الاجماع على حجية ايات التحريم من حيث انها ايات التحريم
ولو ادعاه احد فهو خروج عما نحن فيه والكلام عليه على
نهج اخر والحاصل ان القاعدة التي تدعيها الاجماع هو عام منطبق
على جزئياته بالدلالة التامة ولا يجوز ان يدفع دلالته على
بعض جزئياته بدلالته على البعض الاخر للزوم التناقض
في الكلام ويعود عليه البحث الذي ذكرناه سابقا وهو ان
ما يثبت وجوده عدمه فهو محال ومن ذلك يظهر الجواب

عما يمكن ان يقال هنا في مقام التوجيه بعبارة اخرى بان الاجماع
انعقد على حجية كل الظواهر بعنوان العموم واتفقوا اجماع اخر
على عدم حجية هذا الظاهر الخاص اعني دلالة ايات التحريم على حرمة
العمل بظاهر القران وهذا الاجماع الثاني مخصص للاجماع الاول
وذلك لان هذا الاجماع الثاني لا مبنى له في الحقيقة الا الاجماع
الاول فاما ذلك الاجماع لا اصل له واما ايات التحريم لا عموم فيها
اصلا بل هي مخصوصة بمعين مثل اصول الدين او ما يهتم به
المسلمون ونحو ذلك وايهما يثبت يكفينا في اتمام المطلوب وهو
بطلان اصالة التحرمة العمل بالظن فتامل فيما ذكرته بعين الدقة
والانصاف تجده حقيقا بالقبول انشاء الله تعالى ثم ان تنبه الخصم
بما ذكرنا له من الجواب واعرض عما ادعاه ولما ادعاه من تخصيص عموم
ايات التحريم بالاجماع المدعي ورام سلوك مسلك اخر لتاسيس
اصالة التحرمة العمل بالظن وقال انه لا تخصيص هنا اصلا لان دلالة
القاعدة المستفادة من الاجماع دلالة تامة واردة على جميع جزئياتها
بتقريب ان مثل قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم وامثاله باقية
على ظاهره فان المراد منها النهي عن الظن الذي لم يكن مستندا
الى قاطع وسائر الظنون الحاصلة من سائر الايات مستفاد
من القاطع وهو القاعدة المعلومة بالاجماع فلم يدخل تحت ايات
التحريم حتى يحتاج الى التخصيص او الى اجماع اخر فنقول في
جوابه ان هذا غفلة عن الفرق بين الظاهر والقاطع بل الحقيقة
والمجاز فان الضمير المجرور في قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم يعود الى الموصول نفسه لا الى وجوب العمل به فيحتاج
ما ذكرت الى اضمار بل يلزم استعمال الضمير في المعنى الحقيقي

والمجازي في استعمال واحد وهو باطل يعني لا تقف ما ليس
لك به ولا بوجوب العمل به علم او لا بد ان يحمل العلم على معنى
يشمل العلم وما يوجب العمل به وهو ايضا مجاز وما بين مقتضى
القاعدة الحاصلة من الاجماع وهو العمل على الظواهر والايات
فصير ورة بعض مدلولات القاعدة قرينة للتجوز في
بعضها الاخر ليس باولى من العكس لوقوع الكل في مرتبة
واحدة فيحتاج الى دعوى اجماع اخر بل اجماعين اخرين وقد
عرفت الحال فيه وكذلك في الايات الناهية عن اتباع الظن
فان حمل الظن على الظن الذي لا قاطع على العمل به تخصيص
صريح وهو كر على ما فر منه وبالجملة لا ريب ان ما يحصل من
قوله تعالى وامثاله ان الظن بان حكم الله تعالى في الواقع وجوب
تطهير الثوب عن النجاسة لا العلم به لاحتمال الارادة مطلق
التنظيف او التقصير وهذا هو المعنى الحقيقي للظن ووجوب
العمل على هذا الظن لو ثبت لا يخرج ذلك الحكم عن كونه مظنونا
وهذا واضح لا سترة فيه ثم ان رجع الخصم وقال ان كل ظاهر
قام عليه قاطع فهو معلوم بحسب الظاهر مظنون بحسب
الواقع كالعلم بكون مال زيد له وكالزوجية بمجرد اليد و
التصرف وذلك كما يقال في توجيه لفظ العلم في تعريف الفقه
انه هو العلم بالاحكام الشرعية وهذا معنى قولهم ظنية الطريق
لا ينافي قطعية الحكم كما هو الاظهر في توجيهاته فنقول في
دفعه ان كلامه هذا يحتمل معان ثلثة اما انه معلوم انه
ظاهر ومظنون من الاية واما انه معلوم انه يجب العمل
بما هو ظاهر من الاية واما ان ما هو مقتضى الظاهر ومدلو

اللفظ فهو معلوم اما الثالث فنبه به على البطلان لوضوح المغايرة
بين المظنون والمعلوم والظن والعلم واما الثاني فيرجع الى
ما تقدم من كون المراد من المعلوم المعلوم وجوب عمله و
هو مجازي للعلم ويرد عليه ما سبق واما الاول فكانه هو
المراد بقرينة الاستشهاد بحكاية اليد وعلم الفقه فيقال المراد
في تعريف الفقه من العلم هو الادراك العلمي للاحكام الظاهرية
الظنية من الادلة التفصيلية على اظهر الوجوه في معنى العلم
هنا كما حققناه في اول الكتاب ولكن ذلك لا يفيد الا انه حصل
العلم بما هو مظنون انه حكم الله وذلك لا يجدي في كون الحكم
علميا بمعنى كون ذلك التصديق مطابقا للواقع ولكن لما ثبت با
لبرهان القطعي كون ذلك المظنون حكما شرعيا لاجل انسداد
باب العلم فيجب العمل بخصوص العلم بالمظنون لا يجعل المظنون
معلوما بل يجعل الكبرى الكلية للمجتهد مظنونة واجب العمل
والحاصل ان المراد بالعلم في تعريف الفقه وان كان هو معناه
الحقيقي على اظهر الوجوه لكن متعلقه الظن يعني يحصل للفقيه
العلم بظنه الذي هو حكم الله في حقه بسبب تلك الكبرى الثابتة
من الخارج فح يصير معنى قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم
منطبقا على المدعى ولكن لا ينفع الخصم في شيء فانا نسلم انا نعلم
ان المظنون من آيات القرآن كذا ولا نقتضي غيره بان نقول
هذا ليس بمظنون من الكتاب ولكن هذا لا ينفع الا مع اثبات
وجوب العمل عليها من الخارج وبعد تسليم ثبوته لا يحصل
منه شيء الا وجوب العمل على ذلك الظن ولا يثبت من ذلك
حتى ينفعك في هذا المقام والحاصل ان متعلق العلم قد يكون ظنا

وقد يكون

وقد يكون شيئا ثابتا في الواقع وصيرورة الظن متعلق العلم
لا يجعل الظن علما وهو واضح ثم لما طال الكلام لما سامحنا الخصم
في تسليم الاجماع فالقاطع للقال والقيل هو العود الى منع
الاجماع ونقول ان الاجماع هو اجتماع الفرقة بحيث يوجب القطع
برأي الامام فلم يتحقق لنا بعد وقوع هذا الاجتماع فان ذلك
الاجتماع اما من ملاحظة فتاويهم صريحا واما من حصول
العلم برضاهم بذلك بحيث يحصل القطع برضا رئيسهم اما
الفتوى فلم يجتمع عندنا من فتاوى اصحاب الرسول والائمة
عليهم السلام والتابعين لهم التصريح بان كل الظن من ظواهر
الكتاب في كل وقت وزمان وان كان بعد الف سنة حجة
لكل من يحصل له من العلماء وان كان بعنوان القاعدة واما
ارباب التصانيف من متأخري اصحابنا فان سلم اجتماعهم على
تلك الفتوى فغير معلوم ان فتواهم بذلك وتجويزهم العمل بتلك
الظواهر انما كان لاجل انها ظواهر الكتاب بل لعله كان من جهة
انه ظن من الظنون الاجتهادية واما حصول العلم برضاهم
بتقريب حصول العلم بالتتبع من احوال السلف انهم كانوا
يستدلون في محاوراتهم ومناظراتهم بالآيات القرآنية من دون
نكير فهو لا يستلزم ان ذلك كان من جهة اجماعهم على حجية
الظواهر بل لعله كان لحصول القطع بها بسبب القرائن والامارات
وقد كان مختفيا على خصمه فاحتاج الى التنبيه كما نبه الصادق ع
الراوي الذي كان يستمع الى غناء الجواري حين جلوسه على
الخلاء بظنه انه ليس بحرام لانه لم يأت اليها برجله بقوله اما
سمعت الله تع يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك عنه

مسئولا واستدلال ابي بكر لعمر حيث شك في موت النبي صلعم
بقوله تعم انك ميت وانهم ميتون فمن ادعى تحقق الاجماع فا
لعهدة عليه ولا حجة علينا والحاصل ان دعوى الاجماع على حجية
ظواهر الكتاب حتى في ايات تحريم العمل بالظن ثم بعد ذلك دعوى
ظهور ايات التحريم في كل ظن لم يقم على حجيته قاطع حتى في امثال
زماننا التي انسد باب العلم فيها غالبا ودعوى اندراج كل هذه
الظنون تحت القاعدة المدعى عليها الاجماع في غاية الغرابة ومن
الغرائب ان الجماعة المتمسكين في اصالة حرمة الظن مطلقا حتى
في امثال زماننا بهذه الايات يستدلون في اثبات حجية اخبار
الاحاد والاستصحاب وغيرهما من الادلة الظنية بان باب العلم
في امثال زماننا منسد والتكليف باق بالضرورة فيجوز العمل
بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق وفيه ما لا يخفى اذ الاستدلال
بهذا الدليل يقتضي حجية الظن مطلقا الا ظنا قام القاطع على عدم
حجيته ولا يصح ان يقال مرادهم بهذا الاستدلال جواز العمل
بالظن المعلوم الحجية اذ الظن المعلوم الحجية لا يحتاج الى الاستدلال
في العمل عليه وعلى قول الخصم من ان الظن المعلوم الحجية علم وليس
بظن كما مر فالامر اظهر نعم يتوجه المعارضة بان هذا الدليل العقلي
القاطع في امثال زماننا يفيد جواز العمل بالظن مطلقا الا ظنا
قام القاطع على بطلانه بلا حاجة الى استثنائه لانه ليس بظن
بل هو مقطوع بعدم حرمة العمل به قطعا فالحاصل ان الايات
ان سلمنا وجوب العمل على عمومها مع اخراج الظن المعلوم الحجية
فيجب العمل على هذا الدليل ايضا مع اخراج الظن المعلوم عدم حجيته
فاذ نقع بهذا الدليل القطعي الظهور الذي ادعيته من الايات

وصار

وصار المحصل ان كل ظن لم يثبت بطلانه فهو حجة وبطل القول
بان الاصل حرمة كل ظن الا ما ثبت حجيته وان كان لك كلام في
هذا البرهان القطعي الذي تداوله المجتهدون في كتبهم في
الاعصار والامصار فهو يحتاج الى بسط كثير وتطويل غفير
وقد شرحنا ذلك واوضحناه في مبحث حجية اخبار الاحاد
وبينا ان الاصل حجية جميع ظنون المجتهد وان الاصل في ظنه
الحجية الا ما اخرجه الدليل وبينا وجه الاستثناء من الدليل
القطعي مع ان التخصيص من شان الادلة الظنية وان شئت
فراجعه ومن قبيل البرهان المذكور براهينهم الاخر التي اقاموها
على حجية ظن المجتهد من لزوم ترجيح المرجوح لولاها ومن وجوب
الاضراب عن الضرر المظنون ونحو ذلك فان كل ذلك ادلة
على حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه لا من حيث انه ظن خاص
من دليل خاص وتداول هذه الطريقة ونظائرها كلماتهم بذلك
من اجلى الشواهد على بطلان دعوى ان مقتضى الاجماع هي
حجية ظواهر ايات التحريم مطلقا اذ لو سلمنا ذلك الاجماع في
الجملة فكلماتهم هذه تنادي بانها مخصصة بغير ايات تحريم
الظن فيصير دعوى الاجماع مخصصة يعني ان الاجماع وقع على
حجية ظواهر الكتاب الا ظاهر ايات التحريم في زمان انسداد باب
العلم فكنا في اول المسئلة نكتفي منك بان لا ترد قولنا بمنع تحقق
الاجماع في حجية عموم الظواهر بحيث يشمل ايات التحريم مطلقا و
ان نكلنا الى ما اكتفينا به من ان تلك الايات ظنون وظواهر
لا قاطع عليها والان يوشك ان ندعي الاجماع على ان تلك الظواهر
حجة بتمامها للمعرفة ان جماهير العلماء المحققين يستدلون في

كتبهم على ترجيح الظنون بالادلة المذكورة التي مفادها حجية ظن
المجتهد من حيث انه مستفاد ظنه لا من حيث انه من دليل خاص
ولا لم يحتج الى هذا الاستدلال ثم بعد التامل في جميع ما ذكرنا
يظهر لك الجواب عما يمكن ان يورد على تلك البراهين القاطعة
من باب المعارضة بان مقتضى تلك البراهين العمل على الظن مطلقا
فيدخل فيه ظن ايات التحريم اذ تلك ايضا ظنون وظاهر قبلا
ذكرنا من دخول ظواهر الكتاب تحت ايات التحريم فان قيل ان البراهين
قرينة على التجوز في ايات التحريم فيقال ان الاجماع على حجية الظواهر
اجمالا قرينة على تخصيص ايات التحريم او التجوز فيها وذلك لان
تلك البراهين قاطعة لا تقبل التخصيص فهي مبطلة لايات التحريم
بعمومها مخصصة لها بغير صورة انسداد باب العلم ولا يمكن تخصيصها
بظواهر ايات التحريم بعدم امكان تخصيص القطعي وتخصيص
تلك البراهين بالقياس والاستحسان ونحوهما ليس من باب التخصيص
وقد بينا الوجه فيها فلاحظه وسنبينه ايضا وحاصله اما بمنع
حصول الظن بها سيما مع ملاحظة ابتناء الشريعة على جمع المختلفات
وتفريق المؤتلفات واما بان الاستثناء مما يدل على مراد الشارع ظنا
لا ان الظن الحاصل منها مستثنى من مطلق الظن واما بمنع انسداد
باب العلم في موارد مثل القياس بالنسبة الى مقتضاه لثبوت
حرمة العمل بمؤداه فيرجع الى سائر الادلة ويعمل عليه وان وافق
مؤداه مؤدى القياس واما بمنع ثبوت تحريم العمل عليه ضرورة حتى
في زمان الحيرة والاضطرار وانسداد باب العلم وعلى المدعي عهدة
دعوى العلم والضرورة ومن الغرائب اغرب ما استقر بناء بعض
من الجمع بين الاستدلال بعمومات حرمة العمل بالظن في سائر المواضع

والاستدلال

والاستدلال في جواز العمل بالظن مثل خبر الواحد وغيره بانسداد
باب العلم ولزوم تكليف ما لا يطاق ما قد نسمعه في
عصرنا من انا انما كلفنا بالواقع لا بعلم ولا ظن ولما كان العلم مفقودا
للواقع قلنا انا مكلفون بالعلم ولما انسد بابه لم ينفتح باب الظن
على الاطلاق لحرمته وكونه كاكل الميتة في المخمصة فيتقدر بما
يندفع به الحاجة وهو ظن المجتهد في بعض الاشياء وهو الدليل
لا ظن الكل في الكل ولا في البعض ولا البعض في الكل وذلك
لان التناقض بين ادعاء اصالة حرمة العمل بالظن مطلقا والاستدلال
بهذا الدليل مما لا يخفى على ذي شعور وهذا الكلام لا يحتاج
الى البيان لكن لما صرنا في دهرنا ممتحنين بامثال ذلك بل كم وقع من
هذا القبيل في الاوائل والاواخر فنقول دفعا لما عسى ان يشتبه
الامر على بعض الطلبة ان الكلام في هذه المقالة في ظن المجتهد
ولم انتقل الى غيره لتقليل المؤنة وتسهيل المعونة فاذا سلم انسداد
باب العلم على المجتهد في بعض المسائل او اغلبها فما الظن الذي
يجوز للمجتهد العمل عليه من باب اكل الميتة فان كان هو ظنه من
حيث هو ظنه الا ما ثبت بطلانه بالدليل فهو مطلوبنا لعدم اختصاصه
بظن دون ظن وان كان ظن علم حجيته فنقول لك بين لي انه هل
ثبت حجيته مطلقا يعني في حال حضور الامام وغيبته وفي
امثال زماننا جميعا او زمان الغيبة وعدم الامكان فقط فان
كان الاول فمع انه لا يمكن اثباته في اكثر الادلة فان خبر الواحد
لو سلم الاجماع فيه فلا يثبت الا في الجملة كما هو واضح وفصلناه
في محله وهو لا يفيد اليقين في شيء كما هو واضح وكذا الاستصحاب
وغيره ان سلمنا كون حجية الكتاب اجماعيا كان الكلام فيه مع انه

لا يثبت منه الا اقل من قليل من الاحكام ولا يثبت اصل البراءة ان
سلم قطعية شيئا من الفقه ايضا فنقول ان ذلك ليس من باب
انسداد باب العلم سيما على زعم الخصم من كون ما هو معلوم الحجية
علما وان كان الثاني مبني على انه اي ظن لا يجوز العمل به للمجتهد في
حال الحضور وقام الدليل على جواز العمل به في حال الغيبة ولنختم
بما عسى ان يختم به الكلام وان كان ذلك غير موجود من مثلي بل ود
اي كلام لا يرد عليه كلام عدا كلام الملك العلام واوليائه الكرام و
نعود الى ما كنا فيه من القدح في الاجماع المدعى على حجية ظواهر
الكتاب ونقول ان المسلم منه انما هو الاجماع على ما هو ظاهر عند المشافهين
بها ومظنون عندهم او فيما يحصل الظن به لكل اهل اللسان او كل
العلماء واما ما يحصل الظن فيه للبعض دون البعض فلا معنى
للاجماع على حجية ذلك الا دعوى ان كل من يحصل له الظن فهو
حجة عليه دون غيره واثبات الاجماع على ذلك بمعنى ان علماء الامة
اجمعوا على ان كل من يحصل له الظن بشيء فهو حجة عليه بحيث يحصل
له القطع باي راي الامام في هذه المسئلة ان من يحصل له الظن
من مفهوم المخالفة مثلا فهو حجة عليه ومن لا يحصل فلا ومن
يعتبر العام المخصص فهو حجة عليه ولا من يعتبر فلا دونه خرط
القتاد فان قلت ان حجية ظن المجتهد اجماعي فلا معنى للتشكيك
في ذلك قلت هذه غفلة عجيبة فان كلامنا في اثبات الاجماع على
حجية الظن الحاصل من الكتاب بالخصوص ومن حيث هو والا فلا
كلام لنا في حجية من حيث انه ظن من ظنون المجتهد وايضا ظاهر
دعوى الاجماع على حجية الظواهر هو على ما هو ظاهر من الايات في
نفس الامر لا ما هو ظاهر عند كل مجتهد فالاجماع انما يسلم هو فيما

مسلم

مسلم ظهوره عند كل اهل اللسان فما اختلف في ظهوره لا ابد (خل)
في الاجماع ويلزم من ذلك ان مدعي الاجماع على حجية الظواهر
فرض كون العام المخصص ظاهرا في الباقي يعني ما خرج الظنون
المجوزة مثل قول ذي اليد والعدلين والظن في القبلة والوقت
ونحو ذلك من عموم ايات التحريم بقي تلك الايات ظاهرة في تحريم
العمل بالشهرة والغلبة ونحو ذلك ونحن وان سلمنا ذلك لكن
نقول هناك تخصيص اخر في اوقات العام ولا نسلم منه الظهور
في الباقي بالنسبة اليه ثم دعوى الاجماع عليه والحاصل ان القول
بكون حجيتها الظاهر اجماعية لا بد ان يناط بما هو ظاهر في نفس
الامر يقينا او بحسب ظن مدعي الاجماع والاول ممنوع والثاني لا
ينفع في حقية دعوى الاجماع وهذا بخلاف دعوى الاجماع على
حجية ظن المجتهد فان معناه الاجماع على ان ظن كل مجتهد حجة عنده
وعليه وعلى مقلده لا في نفس الامر بخلاف الاجماع على حجية الظواهر
فان معناه انها حجة على كل واحد وهو شيء واحد الا انها تختلف
باختلاف الاشخاص ويختلف الحجية باختلاف افهام الاشخاص
في كونه ظاهرا فان قلت انا ندعي الاجماع على ان الظن الحاصل من
القرآن حجة لان الاجماع على ان العمل بالظنون واجب فلا يضر
في ذلك الاختلاف في الظن فان ذلك اختلاف في الموضوع
وهل الا نبأ في انعقاد الاجماع على حجية اصل الظن وذلك من
قبيل جواز الصلوة في الخز اجماعا مع الاختلاف وكذلك تحريم
التكفير فيها قلت انا نجيب عن ذلك اولا بالمعارضة ونقول ان
من المسلمات تحقق الاجماع على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا
يعني انه يجوز له العمل بما اداه اليه ظنه ولمقلده تقليده ودعوى

ودعوى هذا الاجماع عامة بالنسبة الى الاجتهاد فى نفس الدليل
وفى كيفية الاستدلال فهل يمكنك ان تقول لا يجوز لمثل الشهيد
ره اذا اداه ظنه الى العمل بالشهرة العمل عليه ولا لمقلديه مثلا بعينه
والقول بانه مخطئ اثم او معذور فى ذلك لا انه ظنه فهو حجة
عليه وعلى مقلديه فالاجماع على جواز عمل المجتهد بظنه يوجب
جواز العمل بالشهرة لمن اداه ظنه الى العمل بالشهرة وكيف اذا حصل
له القطع بحجيتها لاجل انسداد باب العلم وبقاء التكليف لو فرض انحصار
المأخذ الراجح فى النظر فيها ورجحانها على الاصل فى نظر المجتهد فنقول
بعنوان القلب من باب الالزام ان الشهرة حجة بالاجماع فكما انك
تقول الاجماع على حجية العمل بالظن الحاصل من الكتاب يوجب كون
العمل بآيات التحريم اجماعيا فنحن نقول ان الاجماع على حجية ظن المجتهد
عليه وعلى مقلديه يوجب كون جواز العمل على مقتضى الشهرة لمن
ترجح فى نظره اجماعيا فان قلت الظن الحاصل من آيات التحريم ظن نفس
امري بخلاف الشهرة فانه ظن اضافى بالنسبة الى المجتهد قلت اولا
انا نقول ايضا ان الظن الحاصل من الشهرة ايضا من الامور النفس
الامرية لانها بنفسها تفيد الظن مع قطع النظر عن خصوصية
المجتهد وثانيا نقول انفهام الباقى بعد التخصيص من العام المخصص
وظهوره فى الباقى من المسائل الاجتهادية ويختلف باختلاف
الاشخاص سلمنا ظهوره فى الباقى فى نفس الامر لكن الباقى قد
يلاحظ بالنسبة الى افراد العام وقد يلاحظ بالنسبة الى اوقات
فظهور آيات التحريم فى حرمة العمل بظن المجتهد الحاصل من
الشهرة مثلا فى امثال زماننا وبعد سد باب العلم فيه منع واضح
فلا نفع النفس الامرية ح فى غاية الوضوح فان دعوى هذا الظهور

من محض

من محض الغفلة فلا يصير حجة على احد وثانيا نجيب بالمناقضة
ونقول لا ينفع الاجماع على الكلي المجمل فى الافراد المحتملة الاندراج
الا ترى انك تقول اذا قال الشارع ان الكافر نجس وانعقد الاجماع عليه و
اختلف فى ان المجسمة مثلا كفار ام لا ان من يقول بكفرهم بظنه
واجتهاده يمكننا القول بان نجاستهم اجماعية او قطعية كلا بل
نقول انه ظن نجاسته بظنه انه كافر ويحتاج اثبات حجية هذا
الظن وعمله على رايه بنجاسة المجسمة الى دليل آخر وهو حجية
ظن المجتهد لا الاجماع المذكور المنعقد على نجاسة الكافر بالاجمال
فقط فكذلك فيما نحن فيه نقول ان الاجماع لو سلم على حجية الظن
الحاصل من الكتاب فى الجملة فلا نسلم الاجماع على حجية هذا العام
المخصص يقينا وكيف يدعى عليه الاجماع بالخصوص سيما مع ملاحظة
ما يظهر من جل العلماء الفحول حجية مطلق ظن المجتهد كما لا يخفى
على من تتبع كلماتهم وسنشير الى بعضها فى آخر الكلام فظهر ان الحجة
انما هو لكونه ظن المجتهد لانه ظن حاصل من الاية والحاصل انا
نقول اما ان تقول ان الاجماع منعقد على حجية الظنون الحاصلة
للمشافهين ومن يحذو حذوهم من الكتاب والخبر القطعي واما
ان تقول ان الاجماع منعقد على حجية ما حصل للمجتهد من الظن
الحاصل من الكتاب فى امثال زماننا ولو بعد ملاحظة المعارض
والعلاج وبالجملة الظن الحاصل بعد الاجتهاد من الكتاب فى امثال
زماننا مع مدخلية الكتاب فيه ولكن من حيث ان الكتاب
داخل فيه ومن جهة دخوله ومن جملتها ظن حرمة العمل بالظن
واما ان تقول الاجماع منعقد على حجيته من جهة انه ظن من
ظنون المجتهد وظن المجتهد حجة عليه وعلى مقلديه فى امثال زماننا

فان كان الاول فقد سلمناه لك ولا ينفعك واما الثاني فممنوع سلمنا
عدم حجية ظن مجتهد يعتمد على ظن لم يدخل في استدلاله الكتاب
او ما هو مثله من المتون القطعية اذا اداه ظنه اليه فلا بد لك م
تقول بالثالث يعني ان الاجماع منعقد على جواز اعتماد المجتهد على
ظنه وجواز اعتماد مقلده عليه ولا يلزم عليك ان تقول مثل
الشهيد ره ممن يقول بحجية الشهرة لا يجوز له العمل على اجتهاده
ولا تقليد مقلده له وهو باطل بالاجماع فثبت ان ما ثبت عليه الاجماع
هو حجية ظن المجتهد من حيث هو ظنه فظهر ان الاجماع الذي
ادعيت على حجية الظن الحاصل من الكتاب ليس من جهة انه ظن
الكتاب بخصوصه بل من جهة انه ظن المجتهد والقول بان ظن
المجتهد من حيث انه ظن المجتهد اجماعي يبطل التمسك باصالة الحرمة
العمل بالظن ولا يلزم التناقض فان قلت انا لا نقول بان ظن مثل
الشهيد ره ليس بحجة عليه ولا على مقلده ولا نقول بانه اثم بل
نقول انه مخطئ معذور هو ومقلده ولكن نقول الحق والتحقيق
في نفس الامر حرمة العمل بالظن بسبب البرهان وهو الاجماع قلت
ان الشهيد ايضا يقيم البرهان بسبب انسداد باب العلم والخصم
المناص فان قلت نمنع انسداد باب العلم لكون القران قطعي العمل
قلت ان ذلك خروج عن المتنازع اذ المتنازع بعد انسداد باب العلم
فاذا رجعت الى دعوى عدم انسداد باب العلم فلا بد ان يرجع الى
اثباته ونحن بينا ذلك في مبحث خبر الواحد وفصلناه فلا
حاجة هنا الى تجديد الكلام في ذلك ولكن نقول هنا في الجملة
ان ظاهر القران على فرض تسليم قطعية حجيته لا يثبت الا اقل
قليل من الاحكام فان قلت اصل البراءة ايضا قطعي قلت نمنع اولا

قطعيته

قطعيته لكونه من المسائل الخلافية الاجتهادية المبتنية اكثر وجوه
على الادلة الظنية وثانيا انها لا تثبت الفقه ولا الاحكام التفصيلية
اليقينية ثبوتها تفصيلا في الشرع على سبيل الاجمال كما لا يخفى
على المطلع وكذلك الاستصحاب ليس بقطعي ولا يفيد القطع
فان قلت ان العمل على اخبار الاحاد قطعي لدلالة الايات و
الاجماع قلت دلالة الايات غير واضحة والاجماع ممنوع ودعوى
الاجماع مع ظنيتها من السيد والشيخ متعارضة مع ان المسلم
منها انما هو في الجملة لدعوى اجماعهم على اشتراط العدالة وا
اختلافهم في معنى العدالة واكتفاء الشيخ بالتحرز عن الكذب
واكتفاء المشهور بعمل المشهور على الخبر الضعيف واكتفاء بعضهم
في المزكي بالواحد واشتراط بعضهم الاثنين واختلافهم في
الكاشف عن العدالة والاشكال في موافقة مذهب المزكي
للمجتهد في معنى العدالة والكاشف عنه ثم بعد ذلك الاشكال
في مخالفة الاخبار ومعارضتها بعضها لبعض مع اختلافهم
في كيفية الترجيح والناص مع ان كثيرا من المرجحات لا نص عليها
مثل علو الاسناد وموافقة الاصل ومخالفته وغير ذلك واختلاف
المرجحات المنصوصة بحيث لا يرجى دفعه الا بالرجوع الى الظن
الاجتهادي كما ستبينه في الخاتمة الى غير ذلك مما لا يحصى
كثرة والحاصل ان دعوى الاجماع على حجية اخبار الاحاد مما لا
ينفع في شيء من الاحكام من جهة صيرورتها قطعية وادعى
بعض اهل عصرنا الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالكتاب
واخبار الاحاد بنوعها ونحن بمعزل عن ذلك ولا نفهمه ولا نتصوره
ولا نتصور لذلك معنى الا ان ما يضطر اليه المجتهد في زمان

الخبرة وغيرهم فهو حجة عليه ولا اختصاص لذلك بالكتاب والاخبار
الاحاد وان ادعى الخصوصية في ذلك فعهدته عليه والتوجه الى
القدح في جزئيات موارد هذه الدعوى يقتضي بسطا واطنابا
بل الكلام في ذلك مما لا يتناهى ولكن نذكر بعض الكلام فيه مما يكون
من باب القانون لما نطوي عن ذكره وهو ان الاجماع المدعى على حجية
الظنون المتعلقة بالمذكورين اما على الظنون الدالة على حجيتها
او دلالتها او كيفية العلاج في متعارضاتها والقدر الذي يمكن
ان يسلم ويتصور من هذه الدعوى انما هو الظنون المتعلقة با
لاخبار المعلوم جواز الاعتناء بشانها والتكلم عليها دلالة وجهة و
تنزيلا وترجيحا لان ههنا نوعا من الاخبار لا غائلة فيها بالغات
لكن الاشكال في منافات بعضها مع بعض وترجيح بعضها على بعض
وفهم معانيها واما الكلام في ان هذا الصنف من الخبر هل هو من
جملة تلك الاخبار ام لا فليس ذلك كلاما متعلقا بالخبر بل هو متعلق
باثبات حجيته مثل النزاع في ان خبر الصبي المميز حجة ام لا والموثق
حجة ام لا وخبر المتحرز عن الكذب حجة ام لا وخبر الضعيف المنجبر با
الشهرة في العمل حجة ام لا ومزكي رواية العدل الواحد حجة ام لا
والمرسل حجة ام لا ونقل الخبر بالمعنى جائز ام لا فان دعوى الاجماع
على حجية الظن الحاصل الحجية نفس الخبر من غير جهة انه ظن المجتهد
مكابرة فان قلت ان الاخبار الواردة في علاج التعارض بين الاخبار
مستفيضة بل قريبة من التواتر وهي كما تدل على حجية خبر الواحد
في الجملة تدل على جواز الاجتهاد في النقد والانتخاب في الاخبار
واخذ الحجة وترك غيرها قلت بعد تسليم تواترها بالمعنى بحيث
يجدي لك نفعا انها انما تدل على الاجتهاد فيما ثبت جواز العمل

بمنها وترجيح بعضها على بعض لا في اثبات ما يجوز العمل بمنها
وما لا يجوز فكما ان الواردة في تعيين الامام اذا تشاح الائمة او المأموم
انما هو بعد صلاحية الائمة للامامة فكذلك فيما نحن فيه فان
قلت نعم ولكن هذه الدعوى تندرج في دعوى الاجماع على حجية
الظن المتعلق بالكتاب فانه يقتضي حجية ما يفهم من قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبا الاية فالاية تدل على حجية خبر العادل وخبر
الفاسق الذي تثبت خبره فاكثر هذه الاقسام اما داخلة في منطوق
الاية او مفهومها قلت اولا قولكم بحجية الخبر الضعيف المنجبر
بالعمل ان كان من جهة التبين فالتبين يقتضي بظاهره حصول
العلم بالصدق لا كفاية الظن سلمنا كفاية الظن بتقريب ان العدالة
ايضا لا يفيد ازيد منه فاذا دلت الاية بمفهومها على سماع الخبر
المفيد للظن فلم لا يكتفى في جانب المنطوق بالظن الحاصل من التثبت
بمقدار ما يحصل من خبر العدل لكن نقول يلزم من هذا جواز
العمل بالشهرة ايضا اذ هو ايضا نبا مفيد للظن من جهة التثبت
فان قلت ان النبا ظاهر في الخبر عن اليقين والشهرة اخبار عن
الرأي والاجتهاد قلت فما تقول في التزكية لاجل اثبات العدالة
أليس هي غالبا مبتنية على الاخبار عن الاجتهاد فان قلت النبا
اعم ليشملها فيشمل الشهرة ايضا وان جعلته مخصوصا بالاخبار
عن المحسوسات واليقينيات فبم نعتمد على اثبات العدالة التي
هي شرط قبول الخبر في نفسه وان اعتمدت فيها على الظن الاجتهادي
فالدليل على حجية هذا الظن والاعتماد على الاجماع الذي ادعيت
يدور الكلام معه انا نقول ان تلك الاية تدل على ان الحجية انما هو
من اجل حصول الظن فان الاعتماد على العلة يقتضي ان الاكتفاء

بالعدل ايضا انما هو لاجل حصول الظن بخبره وذلك واضح مما ذكرنا
فان اصابة القوم بجهالة علة لعدم الاعتماد لا على ما يفيد الظن
بالصدق وذلك لا يختص في الخبر فدل الاية على الاكتفاء بالاطمينان
الظني فالتمسك بالاية ينفعنا ولا يضرنا ومن ذلك يحصل قوة
اخرى لما ذهبنا اليه فان ذلك يخرب معارام الخصم في الاعتماد على
الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالاية والاخبار في غير جهة
الاستنباط والدلالة ويثبت ان المعتمد انما هو الظن المورث
للاطمينان عادة ويتشعب من ذلك احكام كثيرة وقوانين كلية
كلها مبتنية على ذلك المنح ويحصل التخلص من الاشكال في وجه
الاعتماد في مثل تزكية الراوي وقبول قول الطبيب في المرض المبيح
للفطر والتيمم وفي انبات اللحم وشد العظم وقول المقوم والقاسم و
المترجم وغير ذلك مما هو في غاية الكثرة في ابواب الفقه فقد تريهم
يختلفون ويترددون في كفاية الواحد في الامور المذكورة
لاجل ترددهم في انها خبر او شهادة ومما ذكرنا تعرف انه لا حاجة الى
ذلك بل هذه الامور من جزئيات ظن المجتهد في الموضوعات
والمعتمد انما هو الظن وهذه الاية ايضا تدل على الاعتماد بلا حاجة الى
العلة مع ان في الاستدلال بالاية في حجية اصل خبر الواحد
اشكالات عظيمة من جملتها انه لا يدل على جواز العمل بخبر الواحد
منفردا وان كان الراوي عدلا ايضا وذلك لان النباء اعم من الرواية
والشهادة وغيرهما من اقسام الخبر المقابل للانشاء وقد اعتبروا
التعدد في الشهادة واكتفوا بالواحد في الرواية ومع ذلك
استدلوا في المقامين لاشتراط العدالة باية النباء فان كان الاية
دليلا على اشتراط العدالة في الشهادة فيلزم ان يكون المراد من

الاية

الاية ان الرجل الواحد العادل كلامه مطاع في الجملة ولكن لم يعلم
انه منفردا او بشرط انضمامه مع الغير ليشمل المقامين فلا يدل على
قبول قول الواحد منفردا في غير الشهادة كما لا يخفى وارادة قبوله
منفردا بالنسبة الى غير الشهادة ومنضما الى الغير الى الشهادة في
استعمال واحد غير صحيح كما حققناه في محله اذ هو استعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي والمجازي معا والقول بان الاصل والظاهر
من الاية كفاية الواحد والشهادة تخرج بالدليل مع كون الاية
ظاهرة فيما هو بالشهادة اشبه من كونها اخبارا عن شخص معين
مستلزم لتخصيص المنطوق بالخبر لثبوت الدليل في الخارج
على عدم كفاية التثبت للفاسق في الشهادة فلا يمكن الاستدلال
بالاية على عدم قبول شهادة الفاسق والمخالف فيلزم عليهم احد
الامرين اما بطلان الاستدلال بكفاية الانفراد في الرواية
او الاستدلال باشتراط انتفاء الفسق والخلاف في الشاهد
والثاني اظهر نظرا الى الامر بالتثبت فلا بد في تصحيح الاستدلال
بالاية على حجية الخبر منفردا ابطال استدلالهم بها في الشهادة
ولا غائلة في التزامه لثبوت دليل اخر في الشهادة ولكن يبقى ما
ذكرنا من الايراد على ان الاية تدل على حجية الخبر من حيث انه
موجب للاعتماد الحاصل بالظن لا من حيث انه خبر كما يقتضيه
التعليل فهذه الاية ايضا لنا لا علينا فظاهر الكتاب الذي هو
معارهم في حجية الخبر ايضا بعد فرض تسليم كونه اجماعيا يثبت
مدعانا ومما يؤيد ذلك ان العدالة المشترطة في قبول خبر
الواحد قد تحتاج الى اثبات واختلفوا في ثبوتها بتزكية العدل
الواحد وعدمه فقيل بثبوت العدالة بتزكية الواحد مطلقا

وقيل بالاحتياج الى الاثنين مطلقا وقيل بثبوتها في الراوي بالواحد
دون الشاهد فان قيل بان التزكية شهادة فلا معنى للتفصيل
للزوم التعدد في الشاهد وان قيل بانها خبر فالوجه اعتبار التعدد
فيها في الشاهد فالتحقيق كفاية الواحد في الراوي لاجل حصول
الظن بالرواية بمجرد تعديل عدل واحد لراويها لا لانه خبر واحد
ويكفي فيه الواحد ولا لاجل انه شهادة ولا يشترط التعدد ههنا
بالخصوص اما ان ذلك لاجل حصول الظن الاجتهادي لا لاجل
كونه خبرا فلان المتبادر من الخبر والنبأ في الاية هو ما يخبر عن الواقع
بعنوان الجزم والتزكية غالبا مبتنية على الاجتهاد والظن فهو
من قبيل الفتوى وحجية الفتوى انما هو للاجماع او الاية النفر
او لغيرهما من الاخبار لا لانه خبر واحد وهذه الادلة مفقودة
في التزكية كما لا يخفى فهو من باب العمل بقول الطبيب واهل
الخبرة غاية الامر اتصافها بكونها نبأ تبعا وبالعرض من جهة الاخبار
عن موافقة ما يقوله لنفس الامر بظنه وبحسب معتقده وهذا
لا يجدي في حجيتها من حيث انها نبأ فان المناط في الحجية هنا ايض
هو الظن وهذا اخبار عما يوجبه وحجية قول الطبيب واهل
الخبرة لاجل كونها موجبا للظن وتردد الفقهاء واختلافهم في
الاكتفاء بالواحد والاثنين فيها متفرعا على كونها خبرا او شهادة
لا وجه له فانهما ليسا بداخلين في احدهما ظاهرا فيكفي العدل
الواحد بل من يحصل بها الوثوق وان كان كافرا واما انه ليس
بشهادة فلابتنائها غالبا على العلم واعتبار التعدد فيها فالقول
بانه شهادة ولم يعتبر فيه العدد ههنا يحتاج الى دليل كما ان
من فصل واكتفى هنا بالواحد دون الشاهد يتمسك بالاجماع

والحاصل

والحاصل ان من يقول بان التزكية شهادة فلا بد ان يكون اكتفاؤه
بالشاهد الواحد لاجل كفاية الظن لا لانه شهادة واعتباره
العدد في تزكية الشاهد لعدم اعتبار الظن هنا ولزوم العلم
او ما يقوم مقامه ومن يقول بانها رواية لا بد ان يقول بتخصيص
حجية خبر الواحد ويشترط تعدد الخبر فيما لو كان الاخبار في
تزكية الشاهد فيعتبر الروايتين لا الشاهدين وهذا مع ورود
المنع عليه بكونها نبأ وخبرا غير مانوس بمحاوراتهم فانا لم نسمع من
احد اشتراط روايتين في شيء وانما سمعنا اعتبار الشاهدين فا
لمحصل من جميع ما ذكرنا ان الاعتبار بالتزكية انما هو بالظن ا
لاجتهادي وهذا الظن لم يحصل من الكتاب ولا من السنة اذ
قد عرفت اخراجه من لفظ النبأ في الاغلب نعم يمكن استنباط
حكمه من العلة المستفادة من اية النبأ وقد بينا انه يثبت
مقصودنا فهو لنا لا علينا ثم استمع لما نتلي عليك مما وعدناك
سابقا من ذكر بعض كلمات الفقهاء الدالة على كون مطلق ظن المجتهد
حجة فمنها ما تداول بينهم من ترجيح الظاهر على الاصل وترجيح
احد الاصلين بسبب اعتضاده بالظاهر والعمل على الظاهر من
حيث هو ظاهر في كلماتهم في الجملة اجماعي ولنذكر بعض كلماتهم
في هذا الباب وعليك بملاحظة البواقي قال الشهيد الثاني ره
في تمهيد القواعد في خاتمة باب التعارض اذا تعارض الاصل
والظاهر فان كان الظاهر حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية
والاخبار فهو مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك
بل كان مستنده العرف او العادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن
ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وهو اغلب

وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى هذا الاصل وتارة يخرج فى
المسئلة خلاف فههنا اقسام   ما ترك العمل بالاصل للحجية
الشرعية وهو قول من يجب العمل بقوله ولنصور كثيرة منها
شهادة العدلين تشغل الذمة للمدعى عليه وساق الكلام فى
الفروع الى اوقات القسم   ما عمل فيه بالاصل ولا يلتفت الى
القرائن الظاهرة ولنصور كثيرة منها اذا تيقن الطهارة او النجاسة
فى ماء او ثوب او ارض او بدن وشك فى زوالها فانه يبنى على
الاصل وان دل الظاهر على خلافه الى ان قال القسم   ما عمل
فيه بالظاهر ولم يلتفت الى الاصل ولنصور منها اذا شك بعد
الفراغ من الطهارة او الصلوة او غيرهما من العبادة فى فعل من
افعالها بحيث يترتب عليه حكم فانه لا يلتفت الى الشك وان كان
الاصل عدم الاتيان به وعدم براءة الذمة من التكليف به لكن
الظاهر من افعال المكلفين بالعبادات ان يقع على الوجه المامور
فيرجح هذا الظاهر على الاصل وللحرج وساق الكلام فى ذكر
فروع كثيرة لذلك ثم قال القسم   ما اختلف فيه فى ترجيح الظاهر
على الاصل او بالعكس وهو امور منها غسالة الحمام الى آخر ما ذكره
اقول لا ريب ان الاصل من الادلة الشرعية ومعارضة الظاهر معه
لا يمكن الا مع كونه دليلا ايضا ثم ان الظهور اذا كان من دليل آخر محكوم
بحجيته مع قطع النظر عن الظهور كالرواية والشهادة وغيرهما فتقديمه
على الاصل انما هو من جهة الدليل الخارجي من الاجماع او غيره و
الا فالظهور ان كان مما يمكن اثبات الحكم به فالوجه تقديم غيره عليه
مطلقا وان كان لا يمكن اثبات الحكم به فلا معنى لتقديمه على الاصل فى
بعض المواضع فان قلت تقديمه على الاصل فى كل ما قدم عليه انما

هو بالدليل

هو بالدليل لا من حيث هو ظهور قلت نحن فاى فائدة فى عقد هذا
الباب فالكلام فى الترجيح بل ومدار الدليل القائم على حقية ما
هو الظاهر المطابق له فيترجح على الاصل او الدليلين المتخالفين
المتوافق احدهما للاصل والاخر للظاهر فيترجح الاقوى منهما بسبب
المعاضدات والمرجحات على الاخر وانت كما ترى كتب الفقهية والاصولية
مشحونة بذكر المواضع التى وقع التعارض بين الاصل ونفس الظاهر
ويتكلمون عليها ويختلفون فيها فبعضهم يرجح الظاهر وبعضهم
يرجح الاصل بل الظاهر من كلام العلماء ان الشارع جعل ذلك مناطا
للحكم وبنى فى بعض المواضع الحكم على الظاهر وفى بعضها على الاصل
بحيث يظهر من كلامهم ان الظاهر ايضا اصل من الاصول وذلك
كما فى نفى الضرر ونفى الحرج فقد تريهم يعقدون لنفى الضرر و
الحرج بابا فى الاصول ثم يذكرون من فروعها القصر فى السفر و
التيمم عند الضرورة والخيار عند الغبن وغير ذلك والا فحكم
الشارع لوجوب القصر او التيمم لا حاجة الى الاعتماد على الضرر
والحرج ولذلك يستدل الفقهاء بنفى الضرر والحرج مستقلا
فى غاية الكثرة من دون نظر الى ورود النص بالخصوص فيما
يوافقه وكذلك الكلام فى قاعدة اليقين وغير ذلك وكلامهم
فى هذا الباب ايضا نظير البابين المتقدمتين فلاحظهم يذكرون
بعد عقد الباب فى ذكر الفروع الامثلة التى ثبت من الشارع
تقديم الاصل كما فى الطهارات والنجاسات كقولهم عليهم السلام
كل شىء نظيف حتى تعلم انه قذر وحتى تستيقن حتى الغوا فيه
بالاحتمال البعيد بل قد يجوز دون الحيلة فى اخفاء الامر كما روى
انه رش على ثوبه الماء بعد الخروج عن الخلاء لاجل دفع لزوم

الاجتناب عن البول لو فرض رؤيته فيه بعد الخروج معللا فعله بان
يقال لو حصل الشك ان هذا من ذاك وكذلك في تقديم الظاهر مثل
ما لو حصل الشك في شيء من اجزاء الصلوة بعد الدخول في جزء اخر
فان الظاهر ان المكلف لا يخرج من فعل الا بعد الاتيان به وهذه المسئلة
ايضا قد ثبت باجماعهم واخبارهم وكذلك العمل بمقتضى الظن في القبلة
وبالجملة الذي يظهر من كلام العلماء ان ههنا قواعد مقتبسة من الادلة
الشرعية المعروفة مثل نفي الضرر ونفي الحرج ولزوم البينة وقاعدة
اليقين يعني لزوم العمل على مقتضى ما حصل اليقين به حتى يثبت
الرافع ومن جملتها استصحاب براءة الذمة وغيرها من اقسام
الاستصحاب ومثل ما لو حصل الظن به وكان ظاهرا بسبب العادة
او الغلبة او غلبة الظن من جهة القرائن او نحو ذلك وكل ذلك مما
استفيد جواز الاعتماد عليها من الشارع اما من جهة التنبيه او من
جهة التنصيص والنسبة بين المذكورات عموم من وجه فكما انه
قد يحصل بين نفس الادلة من الايات والاخبار عموم من وجه فكذلك
في المذكورات فيقع بين قاعدة اليقين وقاعدة العمل بالظاهر تعارض
من وجه وهذا هو الذي ذكره الاصوليون ونقلوا اختلاف الفقهاء
في موارد ترجيح بعضها على بعض فما وقع الاجماع على احد الطرفين
فلا اشكال فيه وما اختلف فيه فاما يعتضد احد الطرفين برواية
وظاهر اية او نحوهما فيترجح على الاخر وما لم يحصل فيه شيء من ذلك
فاما يحصل للمجتهد ظن في الترجيح من جهة الاعتضاد بظاهر اخر
او اصل اخر فيعمل عليه واما ما لا يحصل فيتوقف فيه ويعمل على
مقتضاه من التخيير او الاحتياط فظهر من جميع ما ذكرنا ان الظاهر
والظن الحاصل من العادة والغلبة والقرائن ايضا مما اعتمد عليه

الشارع

الشارع وهذا باب مطرد في الفقه لا ينكره الا من لا خبرة له بعلم الفقه
فان قلت ان كلماتهم هذه في بيان تحقيق معنى المدعي في صورة
الدعوى ممن يقدم الظاهر فانما يريد ان الظهور يقتضي كون ما
من يخالفه مدعيا فهذا التحقيق حقيقة لفظ المدعي الوارد في الاخبار
فقولهم ان الظاهر مقدم على الاصل يريدون به ان من يدعي الظاهر
هو المنكر ويقدم قوله مع فقد البينة وذلك كما يقدمون قول البايع
في تمام الكيل والوزن على قول المشتري فنقيصه مع حضور
المشتري حين الكيل لان الظاهر ان المشتري لا يسامح في ذلك فالقول
قول البايع وهكذا قلت ليس كذلك بل كلامهم اعم من ذلك كما ترى
خلافهم في غسالة الحمام وطين الطريق وغيرهما وكذلك الكلام
في الترجيح بين الزوجين المتداعيين في مقدار المهر حيث تدعي
الزوجة مهر المثل والزوج اقل منه فالكلام فيه يرجع الى ترجيح
احدهما مع قطع النظر عن كون احدهما مدعيا والاخر منكرا وكذلك
في متاع البيت لو تداعياه مع ثبوت يدهما معا عليه او يد وارثهما
ويظهر ذلك غاية الوضوح فيما لم يكن هناك تداع اصلا مثل ما لو
كان الوارثان صغيرين واراد الحاكم احقاق الحق مع انا نقول ان
القول في تحقيق المدعي والمنكر ايضا مبني على ذلك يعني العمل على
الظن فانهم عرفوا المدعي بتعريفين احدهما انه لو ترك ترك والثاني
ان من يدعي امرا خفيا بخلاف الاخر فيكون الراجح هو قول الاخر
والرجحان اما من جهة مطابقته للاصل او للظاهر فاذا تواردا
فلا اشكال وان كان موافقا لاحدهما دون الاخر فيبني على تقديم
الاصل او الظاهر فالكلام في تقديم احدهما على الاخر اصل من
الاصول ومن فروعه معرفة المدعي والمنكر فتقديم المنكر لاجل

ان قوله موافق للظاهر مثلا لان الظاهر مقدم لان القائل به هو
المنكر والقول قوله وعلى المدعي البينة ولعل ما يظهر من بعض
الاصحاب ان الاقوال في تعريف المدعي ثلثة   من لو ترك ترك
من يدعي خلاف الظاهر   من يدعي خلاف الاصل
باعتبار ملاحظة المال والا فالاقوال فيه حقيقة اثنان كما يظهر
من سائر الفقهاء وصرح بالثنية القولين فخر المحققين في الايضاح
فان قلت غاية ما افاده هذا الباب تجويز العمل بالظن والظاهر
في الموضوع لا في نفس الحكم الشرعي ومحل البحث حرمة العمل بالظن
في نفس الحكم الشرعي قلت لاحظ وتتبع موارد تقديم الظاهر فان
المراد في العمل بالظاهر في الغسالة او في طين الطريق ونحوهما ان
ظن حصول ملاقاة النجاسة يوجب الحكم بالنجاسة فان ملاقات
النجس من الاسباب الشرعية الموجبة للحكم بنجاسة الملاقي وكذلك
الظن بكون الجلد المطروح مذكى اذا كان مقرونا بقرينة مفيدة للظن
ككونه جلدا لكتبنا التي ابتاعوها الكفار غالبا مع ان الاصل عدم
التذكية وكذلك الظن بكون الشهر السابق على رمضان تاما بسبب
غلبة كون شهر تاما وشهر اخر ناقصا وهكذا الى اخر السنة وكون
رمضان ناقصا لذلك يوجب الظن بكون اليوم الاخر من رمضان
عيدا بسبب الظن بكونه عيدا يجوز الافطار على قول من يعمل بهذا
الظاهر وهكذا العمل على الصحة فيما لو شك في جزء من الصلوة بعد
خروجه الى جزء اخر فان كون المكلف غالبا بحيث لا يخرج عن فعل
الا بعد اداءه يوجب الظن بوقوع الفعل فيترتب عليه حكمه من الاجزاء
وعدم لزوم العود وهكذا الكلام فيمن يدعي صحة المعاملة اذا اختلف
فيها مثلا اذا تنازعا في كون العقد حال الجنون او الافاقة او الصغر

اوالكبر

والكبر او الرشد وعدمه وهكذا الظن بكونه كبيرا حين العقد او رشيدا
او عاقلا يترتب عليه الحكم بمقتضاه من الصحة وكذا النزاع فيما لو
ادعت الزوجة المهر وانكر الزوج من الاصل فان الظاهر ان المرأة
لا تخلو من مهر بل ومهر المثل لحصول الظن بثبوت المهر او مهر
المثل يوجب الحكم بلزومه عليه وهكذا في كل ما يرد عليك من مواضع
معارضة الاصل والظاهر فكلها من باب اثبات الموضوع بالظن
ليترتب عليه الحكم ولا نزاع في جواز العمل بالظن في الموضوع وانما
المراد انه لا يجوز اثبات الحكم من راس بالظن فلا يجوز ان يقال
الشيء الفلاني واجب للشهرة او حرام كذلك لا ان الشيء الفلاني
الثابت حكمه في الواقع قد ظن وقوعه فيترتب عليه حكمه قلت ان
السبب ايضا من الاحكام الشرعية الوضعية مع انه لا دليل على جواز
العمل بالظن في وجوب الموضوعات في اثبات الحكم والذي قرع
سمعك في ذلك انما هو في ماهية الموضوع ومفهومه حيث يرجع
فيها الى اللغة والعرف ويتمسك فيه بالاصول الظنية مثل اصل
الحقيقة واصالة عدم النقل ونحو ذلك كالافتضاض والتصرف و
العيب ونحو ذلك وكذلك الكلام في مثل مقدار القيمة والارش
ونحو ذلك مع اشكال في بعضها انه هل هو من باب [illegible] و
وكونه من جملة ظنون المجتهد او انه من باب الخبر والرواية او الشهادة
ومن هذا الباب تزكية العدل ايضا واما الكلام في ثبوت الموضوع
في الخارج حتى يترتب عليه الحكم فلم يثبت على جواز العمل بالظن
فيه دليل بالخصوص من اجماع او خبر قطعي فان كان من جهة انسداد
باب العلم وكون ذلك من جملة ظنون المجتهد فهو انما ينفعنا ولا
ينفعك فان ذلك ليس بخصوصية كونه في الموضوع بل هو عام

والحاصل ان موارد تقديم الظاهر على الاصل اقتصاما في الحكم الشرعي بمجرد
ظن بحصول سببه ومحض نعالبكم بدليل هذا الحكم وجواز العمل بهذا
الظن اذا تقرر هذا فنقول اما ان تسلم ان العمل على الظاهر مما استفيد
من الشرع فهو كاقطع الكلام من راس لان الظاهر معناه ما يوجب
الظن كائنا ما كان خصوصا مع ملاحظة تصريحهم بالاكتفاء بغلبة
الظن والقرائن وان لم تسلم ذلك فاما ان تقول ان الفقهاء استسوا
هذا الاساس بعد غيبة الامام وانقطاعهم عن تحصيل العلم فهو ايضا
يكفينا الظاهر اجماعهم على ذلك في الجملة وانما اختلافهم في بعض الموارد
دون بعض وان لم تسلم ذلك وقلت ان ذلك انما هو في كلام اكثرهم او
بعضهم لا جميعهم حتى يكون اجماعا فنقول لان ذلك ايضا يكفينا لان ذلك
يدفع دعوى اجماعك على ان حجية ظواهر الكتاب ونحوه من باب الاجماع
على الخصوصية لا من حيث انها ظني فان ذلك لما نهايتهم اذا كان كل المفتين
بذلك مما يكون من اعتمد عليها من حيث انه ظن المجتهد وان لك
بابا بتة مع ملاحظة ما ذكروا اذا بلغ الكلام الى هنا فان كان امكنك ه
نوع من الفرار بادعاء فرق بين الموضوع ونفس الحكم على النهج الذي
بنهاك عليه فنقول فان فتحنا بهذا التقرير لك بابا ولكن اغلق ذلك
عليك اغلاقا اخر فان كلامهم ينادي باعلى صوته ان هذا الباب ايضا
يحتاج الى الاعتماد على ظن المجتهد من حيث هو في باب الترجيح بين
معارضات الاصل والظاهر فقد اختلفوا غاية الاختلاف ورجح
بعضهم الراجح في بعض المواضع والاخر الاصل وعكسوا في موضع
اخر فانقطع الناس الا عن الرجوع الى ظن المجتهد بل هنا اشكال اخر
وهو ان من جملة الظواهر غلبة الصحة في افعال المسلمين ولا ريب
انه يختلف باختلاف الاوقات والازمان فقد لا يحصل الظن الا

في فعل

في فعل جماعة منهم او في زمان دون زمان فيحتاج تعيين اصل الظهور
والتمييز في نفسها الى اجتهاد اخر فضلا عن ملاحظة معارضاتها
ويشيد ما ذكرنا كلام امير المؤمنين ع في نهج البلاغة اذا استولى
الصلاح على الزمان واهله ثم اساء رجل الظن برجل لم يظهر منه
خزية فقد ظلم واذا استولى الفساد على الزمان واهله ثم احسن
الرجل الظن برجل فقد غرر ثم اعلم ان قاعدة اليقين المستفاد من
الاخبار لا بد ان يكون معناها لا يجوز نقض اليقين النفس الامري
او الظن اليقيني العمل الا باليقين كذلك والمعروف ان ظهور حصول
سبب الحكم من جهة الغلبة او القرائن ظني يقيني العمل ولا لما
جاز تقديمه على الاصل مطلقا فيصير مفاد القاعدة جواز نقض اليقين
السابق بكل ظن حصل بتحقق سبب الحكم المخالف للحكم الاول فيحتاج
فيما يعمل على الاصل ويترك الظاهر الى دليل خارجي فتقديم الاصل
على الظاهر هو مخالف للقاعدة ومخصص لها فيصير المعنى ح يجوز
نقض اليقين السابق باي من المعنيين باليقين اللاحق باي من
المعنيين الا في مثل اليقين بالطهارة مثلا في ثوب المصلي او بدنه
فانه لا يجوز نقضه باليقين اللاحق مطلقا بل انما يجوز نقضه باليقين
النفس الامري مثل رؤية وقوع البول عليه او مع بعض الظنون
القطعية العمل كشهادة العدلين لو قلنا بقبولها لا مطلق غلبة الظن
بحصول وملاقاة النجاسة او نقول ان المراد باليقين في الموضعين
او في خصوص اليقين الثاني هو نفس الامري والعمل بالظاهر
يحتاج الى الدليل يعني لا يجوز النقض الا باليقين النفس الامري
الا في بعض الصور الظاهر التي ثبت العمل بدليل خارجي وعلى هذا
فتقديم الظاهر على الاصل مخالف للقاعدة فاما لا بد من القول بتقديم

الاصل مطلقا او الظاهر مطلقا مما وجد للعرف والتفصيل الا من اجل متابعة الادلة الخارجية فهو خروج عن ملاحظة الاصل والظاهر والتحقيق ان تنبيهات الشارع في الاخبار يفيد اعتبار غلبة الظن لا خصوص الظن الحاصل من الغلبة فلاحظ اخبار غسالة الحمام واخبار مسئلة تداعي الزوجين وسائر سير الشارع من تغسيل الميت المجهول في بلد الاسلام واستحباب السلام ووجوب الرد في بلاد المسلمين مع الجهالة وامثال ذلك وتتبع كلماتهم في موارد اعمال الظاهر وحكمهم لا يقتصرون بالظن الحاصل من الغلبة واذا تحقق لك ما ذكرنا تمكنك ان تطرد الكلام الى جانب حجية الشهرة وامثالها مثل الظن بتحقق الاجماع مما يثبت بها نفس الحكم الشرعي وادراجها فيما حصل الظن بسبب الحكم الشرعي فان اعتمادنا على الشهرة مثلا لان ملاحظة كثرة فتاوى العلماء الصالحين يورث الظن بوجود سبب لهذا الحكم الذي افتوا به من خبر او اجماع فالظن بالسبب يوجب الظن بال لسبب فاذا جاز الاكتفاء بظن السبب في اجراء المسبب عليه فنقول به في مثل الشهرة ايضا فليتدبر ومنها ما ذكره الشهيد ره في الذكرى في مواقيت القضاء في مسئلة الجهل بترتيب الفوائت قال ولو ظن سبق بعض فالاقرب العمل بظنه لانه راجح فلا يعمل بالمرجوح فان هذا التعليل يفيد جواز العمل مطلقا كما لا يخفى ثم قال في الباب المذكور في مسئلة الفوائت انه لو لم يحصه قضى حتى يغلب على الظن الوفاء الى ان قال والفاضل وجه بالبناء على الاقل لانه المتيقن ولان الظاهر ان المسلم لا يترك الصلوة ومنها ما ذكره العلامة ره في النهاية في حجية الاستصحاب بانه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان وهذا ايضا يقتضي العموم وامثال ذلك كثيرة

ومنها ما ذكره الشهيد ره في الذكرى في مسئلة حجية الشهرة فانه تمسك في ذلك بقوة الظن وهذا ايضا يفيد العموم ومنها ما ذكره العلامة ره في المختلف في وجوب استقبال القبلة في دفن الميت حيث تمسك فيه بالشهرة وقد استدل في استحباب رفع اليدين بالتكبيرات في صلوة الاموات ايضا بالشهرة ولكنه يمكن ان يخدش بانه من اجل المسامحة في السنن ومنها ترددهم وتوقفهم في كثير من المسائل من جهة الاصل واطلاق كلام الاصحاب بخلافه ومنها ما ذكره العلامة ره في المنتهى في مسئلة الحاق غير صوم رمضان من الواجب به في بطلانه بتعمد الجنابة حتى الصبح فان قاعدتهم في التوقف هو تعارض ادلتي الطرفين في خصوص المسئلة وان كان مذهبهم التخيير بالنظر الى عموم امثال ذلك كما صرح به فخر المحققين في رسالته الموسومة بجامع الفوائد في شرح ديباجة القواعد ومنها قولهم بتقديم الاعدل والاورع في التقليد معللين بكونه ابعد واكد واقوى وان كان لنا كلام على اطلاق القول بالارجحية سيجيء في محله انشاء الله تعالى ومن ذلك يظهر ان البناء عنده على الظن كما ان المجتهد بانه ايضا على الظن في متابعة الامارة واختيار الاقوى ومن ذلك يظهر بطلان القول ببطلان تقليد الميت مطلقا مستندا الى ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الظن الحاصل له من متابعة الحي وبقي الباقي فانه لا معنى لذلك الا العمل على قول الحي تعبدا الا انه مظنون ولانه كثيرا ما لا يحصل الظن بقول الحي مع وجود قول الميت الاعلم الاورع ومع حصول قوة الظن في جانب الميت لا يكون العمل بقول الحي الا من محض التعبد والقول بان قول الميت لا يفيد الظن

جزاف من القول اذ لا مدخلية للموت والحيوة في حصول الظن
اذ كلاهما انما يعتمدان على ادلة متحدة المأخذ والحاصل ان الجاهل قلد العا
معه ورثي العمل بالجزم به او يظن به انه حكم الله من اي طريق
يكون كما سيحققه انشاء الله تعالى نعم فالعامي مادام غافلا ليس تكليفه الا ما
اذعن به وبعد تفطنه للاشكالات والخلافات فهو مكلف با
اداه اليه علمه او ظنه فيبقى الكلام في تحقق العلماء للمسئلة
لاجل تنبيه العوام وارشادهم من باب الاستكمال واقامة المعروف
فالعلماء حين مناظرتهم في المسئلة اما يلاحظون حال المسئلة
في نفس الامر يعني انهم يبحثون ويناظرون في ان المعتمد في
نفس الامر اي شخص هو حتى يامر المقلد المتفطن بمتابعته او معنى
لاستدلالهم بحرمة العمل بالظن الا الظن الحاصل بتقليد الحي
بل لا بد لهم ح ان يقولوا ان الاعتماد على قول الاحد في نفس الامر
الا على قول المجتهد الحي فايها المقلدون المتفطنون اعملوا على
هذا دون غيره فح لا بد ان يثبتوا ان قول الميت ليس بمعتمد و
قول الحي معتمد ولا مدخلية هنا لاصالة حرمة العمل بالظن
ولا مناص في ذلك الا بالتمسك بامر تعبدي وليس لهم في ذلك
شيء الا الشهرة وظاهر دعوى الاجماع من بعضهم وستبين ضعفه
في محله واما يلاحظون الظنون الحاصلة للمقلد المتفطن با
لنسبة الى قول الاحياء والاموات وهما معا ويقولون ان الاصل
حرمة العمل بالظن للمقلد الا الظن الحاصل من تقليد الحي فيبقى
الظن الحاصل من تقليد الميت حراما فلا يجوز له العمل به بتقريب
تعليمهم اياه ان الاصل حرمة العمل بالظن وتنبيهه عليه وانت
خبير بان الظاهر من الظن في ادلة حرمته هو الظن النفس الامري

والظنان

والظنان النفس الامريان على طرفي النقيض لا يجتمعان ابدا
فلا يمكن ان يقال ان حصل الظن النفس الامري بقول الميت و
الظن النفس الامري على خلافه بقول الحي فاصالة حرمة العمل
بالظن يقتضي عدم جواز العمل به خرج تقليد الحي بالاجماع و
بقي تقليد الميت تحت العموم وكذلك لا يمكن هذا الكلام اذا حصل
الظن النفس الامري بقول الميت فقط اذ ليس ح ما حصل بقول
الحي ظنا وكذا العكس فلا بد ان يقال المراد بالظن في ايات التحريم
هو الامور التي يفيد الظن لو خلي وطبعها فالعمل عليها حرام الا
ما اخرجه الدليل كتقليد الحي او يقال المراد بالظن في الايات هو
عدم العلم يعني يحرم العمل بغير علم الا فيما اخرجه الدليل كتقليد
الحي او يقال المراد بالظن في الايات هو عدم العلم فح يصير وجوب
متابعة الحي دون الميت من باب التعبد ويصير العمل بقول الحي
من باب البينة فان حجيتها من باب وضع الشارع لا من باب
افادة الظن وان كان غالبا يفيد الظن فهي ايضا من باب التعبد
ولذلك يسمع في بعض المواضع شهادة رجل وامرأتين ولا يسمع
في موضع اخر وان افاد ظنا اقوى من شهادة رجلين وهكذا
واذا صار من باب التعبد فكيف يتم ذلك مع لزوم متابعة الاعلم
والاورع في الاحياء لكونه ارجح واقوى مع ان ذلك تحصيل
للظن النفس الامري فلو فرض حصول الظن النفس الامري بقول
الميت وعدل المقلد عنه الى الاحياء المختلفين مع الميت في القول
المتفرقين في الاداء فكيف يقال بعد تحري الاقوى والارجح و
الاقرب من فتاوى الاحياء الى نفس الامر ان هذا اقرب الى نفس
الامر مع ان المفروض كون فتوى الميت عنده اقرب الى نفس

الامر ولا معنى للاقربية الى نفس الامر بارادة الاقرب اليه بالنسبة
الى سائر الاحياء اذ ذلك ليس معنى الظن النفس الامري فظهر
ان المعيار لابد ان يكون في ادلة الامر هو الراجح في نفس الامر و
ان كان هو قول الميت وهذا الكلام بالنظر الى ملاحظة الكلام من
المختلفين في المقتضي اعني قولهم بتقديم الاعلم والاورع وقولهم
بوجوب تقليد الحي واما التحقيق فهو ان الافتاء والتقليد ليس
من باب البينة بل هو حكم عقلي كان مبناه وجوب معرفة احكام الله
اما علما او ظنا وهو مثل وجوب معرفة الله ومعرفة نبيه وامثال
ذلك من المسائل العلمية العقلية فاذا حصل العلم الاجمالي للمكلف
بان لله احكاما وشرايع فهو اما بنفسه في صدد تحصيله او بتنبيه
الآمرين بالمعروف وكيف كان فاما ان يحصل له الجزم بحكم الله ولو
بتقليد اعماد الظن باحد الامور التي حكم الله فيها سواء كان عالما فلا
واداه فهمه الى مرتبة من تلك المراتب او متفطنا وحصل له
مجس ظنه بسبب احد المذكورات ولا ريب ان الادلة الدالة
على جواز التقليد من النقل والعقل ايضا انما يدل على لزوم تتبع
نفس الامر اما علما او ظنا فان ادلة النقل تدل على ان البعيدين من
ساحة الشارع ومن يقوم مقامه لابد ان يحصلوا احكام النفس
الامري بالاخذ عن الناقلين علما او ظنا وكذلك الاخبار الدالة
على ذلك وكذلك دليل العقل يقتضي وجوب تحصيل تلك الاحكام
اما علما بها او ظنا تفصيليا او ظنا اجماليا او بالاخذ من احد من
الامور التي توجب ذلك وظني ان الذي دعى من قال من اصحابنا
بكون الفتوى مثل البينة هو ما اشتهر بينهم من عدم جواز
تقليد الميت ومع عدم ما بنيه على اطلاقه ما سيجيء في محله ان

في كلامهم ما ينافيه ايضا كما عرفت ومن هذا يظهر بطلان قول خصمائنا
في المسئلة القائلين بحرمة عمل المجتهد على الظن الا الظنون
المعلوم الحجية اذ ليس معنى قولنا ان المسئلة الفقهية اذا كان
الشهرة تدل على احد طرفيها وخبر الواحد على الطرف الاخر
يقدم مقتضى الخبر فيها لانه معلوم الحجية دون مقتضى الشهرة
الا ان الشارع جعل الخبر كالبينة دون الشهرة لا انه يجوز العمل
بهذا الظن دون ذاك لعدم امكان اجتماع الظنين في موضوع
واحد فمقتضى ذلك لزوم العمل بخبر الواحد وان لم يفد الظن
بالحكم بخصوص المسئلة في نفس الامر وهو كما ترى مخالف لكلام
الخصماء فضلا عن موافقينا في القول ولا يمكنهم القلب علينا بان
ذلك يرد عليكم بالنسبة الى القياس لو حصل منه الظن في احد
طرفي المسئلة وكان في الطرف الاخر خبر مثلا لعدم حصول
الظن النفس الامري حينئذ بالخبر فيكون العمل به حينئذ تعبديا وذلك
لانا لا نسلم حصول الظن بالقياس سيما فيما خالفه خبر وستشير
اليه سلمنا لكنا نقول حينئذ لا نعمل بالقياس ولا بالخبر لحرمة هذا
وعدم حصول الظن بهذا بل نعمل بالاصول والقواعد ونحكم
بالتخيير حينئذ وعلى الناصح على ما هو مقتضى القياس لو اخترناه ليس من
جهة انه مقتضاه بل لانه احد طرفي التخيير واما على طريقتهم
فيعملون بالخبر لانه حجة وان لم يفد الظن اصلا مع ان ذلك كيف
يجتمع مع ما التزموه من مراعاة الترجيح بينها اذا اختلفت و
لزوم تحصيل ما هو اقرب الى نفس الامر كما يستفاد من ملاحظة
الاخبار العلاجية سيما مقبولة عمر بن حنظلة ولا ريب ان
ذلك ليس من باب التعبد بل سنذكر في الخاتمة باوضح بيان

بطلان بناء رفع التعارض بين الاخبار بالاخبار العلاجية وانه
لامناص في باب التراجيح من الاعتماد على الظن والمراد بالبناء على
الظن هو الظن بنفس الامر في نفس الامر لا الظن بنفس الامر
بشرط ان يكون الظن حاصلا من الخبر من حيث انه خبر وحصول
الظن بنفس الامر قد يحصل بالشهرة دون الخبر فيكون مقتضى
الخبر موهوما فلو عملنا عليه لاهملنا الظن النفس الامري في
نفس الامر هذا خلف هذا اذا اردت التعميم والتخصيص في اصل
حرمة العمل بالظن فيصح ان يقال انه لا يجوز العمل بالظن الا في
حال الاضطرار مثلا لا انه لا يجوز العمل بالظن في المسئلة الحاصلة
بسبب الشهرة ويجوز فيها بسبب الخبر وقد مر منا ما يدل على
بطلان القول بان حجية خبر الواحد مثل حجية البينة وقد ذكرنا
ان اية النبأ لا تدل الا على ان حجيته ليس الا من جهة افادة الظن
من حيث هو وقد ذكرنا ايضا ان اشتراط العدالة في الراوي ايضا
لاجل بيان تفاوت مراتب الظنون ويبادي بذلك سائر الكلمات
والاخبار الواردة في علاج التعارض سيما مقبولة عمر بن حنظلة
وسنذكرها في اخر الكتاب فان كلها يدل على ان ذلك من باب
تحقيق مراتب الظن وايضا المستفاد من الاخبار الدالة على حجية
خبر الواحد سيما الاخبار العلاجية ان الظن الحاصل بالروايات
حجة لا انه حجة من حيث انه خبر ورواية فعلى مدعي الخصوصية
الاثبات كما في البينة واني له باثباتها فان قلت ما ذكرته يرد على
التراجيح المذكورة في تعارض البينات فانها ايضا مبنية على تحصيل
الاقرب الى نفس الامر فيلزم على هذا عدم كون البينة ايضا
تعبدية ولا بد ان تكون تابعة للظن النفس الامري قلت قد ثبت

كون البينة

كون البينة تعبدية بالدليل ومحدودة عند الشارع بالحصر المقرر
الثابت بخلاف مثل خبر الواحد وتقليد الحي فان غايتهما ثبوت حجيتهما
لا انحصار الحجية فيهما ولا استبعاد في ان يبني الشارع اثبات
المطالب على شيء خاص تعبدا كما نقول في قاعدة اليقين ثم لا
استبعاد بعد ذلك في صورة تعارض اشخاص هذه التعبديات
بالحكم بالرجوع الى تحصيل ما هو الاقرب الى نفس الامر منها كما في
قاعدتين من قواعد اليقين اذا تعارضتا كما في الذبابة الواقعة
على الثوب الطاهر من نجاسة رطبة عن قريب فاذا تعارضت
البينتان فلا مانع من ان يحكم الشارع بالعمل على ما هو ارجح منهما
حصولا من حيث المدلول بالنسبة الى نفس الامر ان لم يكن هنا
ظن ثالث مانع عن تحصيل الاقرب الى نفس الامر في نفس الامر
وان فرض ذلك فيكون الرجوع الى المرجحات ايضا تعبديا كما يظهر
من ملاحظة كلام العلماء في تعارض بينة الداخل والخارج فان
ترجيح احدهما على الاخر اما من جهة اقرب النفس الامري كافادة
اليد الظن بذلك والاستصحاب ونحوهما منضما الى الاخبار
الواردة في تقديم الداخل وكافادة كون التأسيس اولى من
التأكيد ونحوه منضما الى الاخبار الواردة في تقديم الخارج
وان كان هنا ظن ثالث مانع عن تحصيل الظن النفس الامري
باحدهما فنقتصر بالمرجحات على التعبد ونعمل بما ورد في الاخبار
من تقديم ايهما تعبدا ثم لا مانع بعد ذلك في تعارض تلك الاخبار
الواردة في حكمها ايضا من العمل بالظن النفس الامري بالنظر
الى متابعة ايهما تعبدا ولا يمكن جريان ذلك في الاخبار المتعارضة
في المسئلة الفقهية اذ لا يمكن حمل الاخبار العلاجية على التعبد

كما سنشير اليه في الخاتمة بخلاف ما دل على تقديم ذي اليد على
غيره او العكس مع ان ظاهر كلامهم في البينات منحصر فيما انحصر
الحق بين اثنين وتعارض البينات وح فلا مانع من مراعات نفس
ما مر وهم ايضا لا يقولون بهذا التفصيل ولا يمكنهم القول به فيما لو
كان هناك ظن ثالث خارج عن الخبرين لم يعتبر شرعا لعدم دلالة
الاخبار العلاجية عليه ح كما سنبينه في الخاتمة وليس شيء اخر يدل
عليه وكذلك الكلام في التقليد والفتاوي فان قلت ان ما دل على
حرمة العمل بالقياس مثلا يدل على كون العمل بغيره مثل خبر الواحد
تعبديا كالعمل بالبينة فهذا ايضا كالحصر والتحديد في البينة قلت
لا دلالة في ذلك على ذلك اذ غاية ما يتم لو سلمنا كون العمل بالقياس
منهيا لكونه مفيدا لهذا الظن الخاص وكون العمل بالخبر جائزا لكونه
مفيدا لهذا الظن الخاص وكلاهما ممنوعان اما الاول فلانا لا نسلم
كون القياس مفيدا للظن سيما بعد ما ورد في الاخبار المتواترة
المنع عنه وخصوصا بعد ملاحظة ما ذكروه عليهم السلام في بيان
عدم الجواز من جهة ان دين الله لا يصاب بالقياس لان الحكم الكامنة
في الاشياء لا يعلمها الا الله العليم الحكيم وقد روي في الكافي في القوي
عن عثمان بن عيسى قال سئلت ابا الحسن موسى عم عن القياس
قال ما لكم والقياس ان الله لا يسئل كيف احل وكيف حرم ومع ملاحظة
جمع الشارع بين المختلفات في الحكم وتفريقه بين المؤتلفات فكيف
يحصل بمجرد المناسبة والمماثلة منشأ القياس الا ترى انهم عليهم السلم
ذكروا في اخبار كثيرة ان اول من قاس ابليس وذكروا عليهم السلم
في وجه الردع انه لم يعرف الفرق بين النار والطين وبين ادم
ونفسه فقاس ادم بالطين ففي رواية حسين بن صباح عن ابيه

عن ابي عبد الله

46

عن ابي عبد الله عم قال ان ابليس قاس نفسه بادم فقال خلقتني
من نار وخلقته من طين فلو قاس الجوهر الذي خلق الله منه ادم
بالنار كان ذلك اكثر نورا وضياء من النار وفي معناه رواية عيسى
بن عبد الله القرشي وقد ذكروا عليهم السلام في الاخبار مواضع
شتى في رد ابي حنيفة تدل على عدم صحة القياس في الاصل مثل
ان القتل يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت الا باربع مع ان القتل اكبر
والمني يوجب الغسل والبول يوجب الوضوء مع انه اكبر وان
صوم الحائض يقضى دون صلوتها مع انها اكبر وجعل للرجل في
الميراث سهمان وللمراة سهم مع انها اضعف وان يد السارق
تقطع بعشر دراهم ويودي بخمسة الف درهم وهي مذكورة
في العلل وغيرها ويظهر بطلانه من ملاحظة منزوحات البئر
ايضا فالحاصل ان ما لا يستقل العقل بادراك الحكمة والمصلحة فيه
قاطعا به لا يجوز الحكم بكون المصلحة والحكمة فيه شيئا بمجرد الاوهام
البادية فاما لا يحصل الظن في القياس اصلا او هو ظن بادي ولا
يعتنى به لما يظهر بطلانه وفساد مبناه على ملاحظة هذه الاحكام
وبالجملة الحكم بعدم كونه مفيدا للظن ليس ببعيد بل هو المتعين
بعد التأمل وملاحظة ما ذكر وان كان يفيد الظن في بادي النظر
وحين الغفلة فظهر من جميع ذلك ان المنع عن القياس لعله
من جهة عدم افادته الظن بان الشارع حكم بكذا لا انه ظن خاص
لا يجوز العمل به مع انه يمكن ان يقال ان المراد بمنعهم عم عن القياس
هو المنع عن التشريع والبدعة والاستقلال بالحكم بمحض ما يتوهم
من الاوهام الضعيفة والاحلام السخيفة فان القايسين كانوا يحكمون
بمجرد ملاحظة العلة من قبل انفسهم ولذلك نحن نعمل على ما

يستفاد العلة فيه من النص بالصريح او بالتنبيه وتوضيح هذا
المطلب ان كل مصلحة موجودة للشيء في نفس الامر حكما في نفس
الامر يترتب عليه فان كان شيء في نفس الامر مسما فحكمه في نفس
الامر لزوم الاجتناب عنه لو اطلع عليه وكذلك اذا كان شيء في
نفس ترياقا فحكمه في نفس الامر لزوم الارتكاب لو اطلع عليه و
العقل يستقل بهذا الحكم فهؤلاء القائسون اذا راوا ان الله تعالى
حكم بحكم في شيء خاص فيتحرون في تحصيل العلة والحكمة الباعثة
على الحكمة فاذا حصل لهم الظن بالعلة فيحكمون من عند انفسهم
بالحكم المذكور في الشيء المماثل له لاقتضاء العلة ذلك ولان الشارع
حكم في ذلك ايضا لاجل هذه العلة وقولهم تبع له بخلاف الظن
الحاصل من اخبار الاحاد وما في معناها فانه معتبر لاجل انه كاشف
عن قول الشارع وحكمه فروى الكليني عن محمد بن حكيم قال قلت
لابي الحسن موسى عم الى ان قال فربما ورد علينا الشيء لم ياتنا فيه
عنك ولا عن ابائك شيء فنظرنا الى احسن ما يحضرنا واوفق
الاشياء لما جاءنا عنكم فناخذ به فقال هيهات هيهات في ذلك والله
هلك من هلك يا ابن حكيم قال ثم قال لعن الله فلانا كان يقول قال علي
وقلت الحديث ويؤدي مؤداه موثقة سماعة عنه عم وعن الزمخشري
في ربيع الابرار قال يوسف بن اسباط رد ابو حنيفة على رسول الله
صلعم اربعمائة حديث واكثر قيل مثل ماذا قال قال رسول الله صلعم
للفرس سهمان وللرجل سهم قال ابو حنيفة لا اجعل سهم بهيمة اكثر
من سهم المؤمن واشعر رسول الله صلعم البدن وقال ابو حنيفة الاشعار
مثلة وقال صلعم البيعان بالخيار ما لم يفترقا وقال ابو حنيفة اذا وجب
البيع فلا خيار وكان صلعم يقرع بين نسائه اذا اراد سفرا واقرع اصحابه

وقال

وقال ابو حنيفة القرعة قمار واما الثاني يعني ان تجويزهم للعمل
بخبر الواحد ليس لاجل انه ظن مخصوص بل لكونه مفيدا للظن
بمرادهم عليهم السلام فقد مر وجهه ونكتة المقام ان الحكم الشرعي
هو ما كتب الله على عباده في نفس الامر والكاشف عنه والدليل
عليه هو كلام الله وكلام رسوله صلعم وامنائه عم والعقل القاطع
والمراد بكلام الله وكلام رسوله وامنائه هو ما هو المراد منها في نفس
الامر فان تحقق العلم بالمذكورات للمكلف فقد ادرك الحكم وعلم به
وان لم يتحقق العلم فتكليفه الظن بالمراد بها ثم ان ههنا ظنونا ثابتة
لتجويز العمل بها من الشارع وهي اقسام منها ما يثبت اصل الحكم كخبر الواحد
والاجماع المنقول والظن بالاجماع والشهرة ومنها ما يثبت تحقق سبب
الحكم ووجود الموضوع الذي يستتبع الحكم كالغلبة والعادة والقرائن
التي يعتبر ويأتي في باب ترجيح الظاهر على الاصل واحد الاصلين
المعتضد به على الاخر والبينة والاقرار واليد فالترخيص با
لعمل من الشارع في الفرقة الاولى انما هو ترخيص للعمل بالظن
بحكم الله وفي الفرقة الثانية ترخيص للعمل بترتب الحكم الثابت المعلوم
للموضوع المعلوم وتفريع المسبب المعلوم للسبب المعلوم بمجرد
الظن الحاصل بتحقق ذلك الموضوع ووجود ذلك السبب والكلام
في الفرقة الثانية لا ينحصر في آن انسداد باب الاحكام الشرعية
في امثال زماننا بل هو حكم وضعي وضعه الشارع مطلقا وفي جميع
الاحوال بل هو ثابت في بعضها ولو امكن حصول العلم كالحمل فعل
المسلم على الصحة وان امكن التفتيش وتحصيل العلم بنفس الامر
والحاصل ان هناك امورا تتبع لاجل وضع الشارع مع قطع النظر
عن اصابة نفس الامر وعدمه سواء كان مظنون الاصابة او عدمها

اومظنون العدم فمنها العمل على الظاهر من الغلبة والعادة والقرائن
التي قل تحصل الاختلاف في تعيين موارد العمل بها في الجملة اجماعا
ومنها العمل على قاعدة اليقين التي هي اعم من الاستصحاب اذ لم
ملحوظ فيه الظن بخلاف قاعدة اليقين فانها يعمل عليها وان لم
يحصل الظن بمفاد مقتضاه بل ولو ظن بعدمه ومنها الرجوع
الى القرعة فانها ايضا حكم وضعي يترتب عليه الحكم بتحقيق الموضوع
والسبب ليترتب عليها الحكم والمسبب وان لم يحصل الظن بهما في
نفس الامر فح نقول الشرع بيننا وبين خصمائنا ان كان في مثل الفرقة
الثانية فقد عرفت انهم لا يتمكنون من النزاع فيه اذ العمل عليها في الجملة
اجماعي لا بمعنى ان الاجماع وقع في العمل ببعضها حتى يقال ان ذلك
انما هو للاجماع بل بمعنى انه اجماعي ان العمل عليه جائز في الجملة وتعيين
موضوعه انما هو تابع لراي المجتهد بحسب ترجيحه وتقديره ولا
اختصاص لها بامثال الزمان وان كان في الفرقة الاولى فنقول اي
دليل دلهم على جواز العمل بخبر الواحد دون الشهرة واخويها فان
كان الدليل هو الاجماع والاخبار الدالة على الجواز فنقول انهما مع
تسليمهما انما يدلان على انه يجوز العمل بها لا انه يجوز العمل بغيرها او
نفي جواز العمل بالغير انما يتم لو سلم اصالة تحريم العمل بالظن وقد
عرفت الحال وجواز العمل بها مطلق وليس مقيدا بانه لاجل انه
الظن الحاصل منها وان قيد بذلك فلا يتصور له معنى الا ان مدلول
الاخبار قائم مقام الحكم الشرعي وان لم يفد الظن ايضا جعلا له من باب
الوضع او ان غير الاخبار مثل الشهرة والظن بالاجماع مما لا يحصل بها
الظن والثاني مما يكذبه الوجدان بل العيان والاول مما لا يصدق فيه
الاخبار وكلام الاخبار في النظر والاعتبار بل المستفاد من الاخبار

والفتاوي والاعتبار هو ان العمل بها لاجل انها مخبرة عن الامام وكاشفة
من مراد الملك العلام اخبارا ظنيا وكشفا اجماليا ولا ريب انه قد يحصل
من اشتهار العمل بين الاصحاب ظن بانه مراد الامام ومذهبه
لا يحصل من خبر معارض لها وان عمل بها نادر من الاصحاب والاعتبار
شاهد صدق على ان حصول الظن بنفس الامر يتفاوت بتفاوت
الاسباب الا اذا كان السبب مما لا يحصل به الظن كالقياس على ما
بينا بل الظن بالاجماع اقوى في افادة الظن بمذهب الامام من
الخبر الواحد وبالجملة مرجع الظن بالاجماع والشهرة الى الظن بقول
الامام كالخبر وعلى من يفرق ابداء الفارق فلا بد اما من القول بان
خبر الواحد كاليقين السابق في قاعدة اليقين فكما يجب ان يتبع حكم
اليقين السابق وان لم يحصل الظن ببقائه بل ولو حصل الظن
بعدمه فيجب العمل بخبر الواحد وان لم يورث الظن بنفس الامر
بل ولو كان خلافه مظنونا واما من القول بان اخويها لا يفيدان
الظن والا فظن المجتهد بنفس الامر ليس امرا اختياريا حتى يحصل
بسبب الخبر مع رجحان مقتضى الشهرة في نظره فلم يبق شيء
من الظنون الا مثل الرمل والنجوم وانت خبير بانها مما لا سبيل
لها الى الحكم الشرعي حتى يقال بامكان حصول الظن بها فلا حاجة
الى الاخراج نعم قد يحصل الظن بها في الاسباب والموضوعات
كالقبلة ودخول الوقت في مثل الالات التي يستفاد منها الساعات
والقبلة ولا ينكر جواز العمل بها مع عدم ظن اقوى منها ثم ان
الاخباريين انكروا الاكتفاء بالظن وحرموا العمل عليه ونفوا
الاجتهاد والافتاء والتقليد ظنا منهم بان باب العلم غير منسد
بدعوى ان اخبارنا قطعية فيحرم العمل بالظن ويجب متابعة

الاخبار وبحرم التقليد بل يجب على كل احد متابعة كلام المعصومين
وهذا كلام لا يرتضيه غيرهم فان دعوى قطعية اخبارنا مع ان البد
تنادي بفسادها وسنشرحها مفصلا في شرائط الاجتهاد
لا تفيد طائلا مع ظنية دلالتها واختلالاتها واختلافاتها وتعارضها
وعدم المناص عن تلك الاختلالات الا بالظنون الاجتهادية
لاختلاف الاخبار الواردة في العلاج ايضا بحيث لا يمكن الجمع بينها
بنوع يدل عليه دليل قطعي ويدل على جواز الافتاء والتقليد
مضافا الى البراهين العقلية المتقدمة والاتية والايات والاخبار
مثل اية النفر وقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر وقول الصادق عم
لابان بن تغلب افت وعليكم بفلان وفلان وخذوا معالم دينكم عن
فلان والطريقة المستمرة في الاعصار السابقة الى زمان الائمة
عم من رجوع النسوان والعوام الى قول العلماء من دون ان
ينقلوا لهم متن الحديث وكيف يمكن فهم الحديث للعجمي القح ومن
اين ينفع ترجمة العالم له لا مع اعتماد العامي على فهمه واجتهاده
في فهم معناه الى غير ذلك من المفاسد التي لا تعد ولا تحصى
فيما ذكروه وقد مر بعض كلماتهم في مسئلة البحث عن مخصص
العام وسيجيء بعض منها في شرائط الاجتهاد والحق ان الوقت
اشرف من ان يصرف في ذكرها وذكر الجواب عنها ولذلك طوى
فحول العلماء ذكر كلماتهم في كتب الاصول ولم يتعرضوا لذكرها و
ذكر ما فيها ولما شاع في الاعصار المتأخرة هذه الطريقة وتكلم
بعض اصحابنا في بعضها لم نخل هذا الكتاب من الاشارة الى بعض
كلماتهم ودفعها والخبير البصير يكتفيه ملاحظة ما ذكرنا في هذا
الكتاب عما لم نذكره نسأل الله العصمة في كل باب فانه ولي الخير

والصواب اختلفوا في جواز التجزي في الاجتهاد وتحقيق
القول فيه يتوقف على بيان مقدمة وهي ان جواز التقليد
والاجتهاد ووجوب الرجوع الى المجتهد من المسائل الكلامية
المتعلقة باصول الدين والمذهب لا من اصول الفقه ولا من
فروعه فهو يجري مجرى وجوب طاعة الامام لانه لا مناص عن
لزوم معرفة ان الحجة بعد غيبة الامام من هو ولا دخل لذلك
في مسائل الفروع فان المراد بالفروع هو الاحكام المتعلقة بكيفية
العمل بلا واسطة ويسمى الاحكام العملية ايضا ومقابلها الاصول
وهي الاعتقادات التي لا يتعلق بالتكليف بلا واسطة وان كان
لها تعلق بها في الجملة ولا في مسائل اصول الفقه فانها الباحثة عن
عوارض الادلة وليس ذلك من عوارض الادلة ايضا كما لا يخفى
بل معرفة حقيقة الاجتهاد والمجتهد ايضا ليس من مسائل الاصول
الفقه ولذلك جعل بعضهم الاجتهاد والترجيح من جملة موضوع
هذا العلم والحاصل ان الرجوع الى العالم باحكام الشرع في غير
حضرة الامام من مسائل اصول الدين والمذهب التي يثبت
بالعقل وبالنقل ايضا مثل المعاد ومثل وجوب الامام بعد النبي
بالوصية ونحوها فكما لا بد للمكلف الاعتقاد بمتابعة الامام اما بالعقل
او بالنص فكذا لا بد من الاعتقاد بوجوب متابعة العالم بعد فقد
الامام اما بالعقل او بالنقل وهذا الحال عند حضور الامام سواء
كان في حال حيوته وظهوره او في حال غيبته المنقطعة اما
العقل فلان كل من يدخل في اهل ديننا مثلا يعلم بالضرورة من
شرع نبينا ان له احكاما كثيرة في كل شيء على سبيل الاجمال وان
التكليف باق لم ينقطع وانه لا بد من تعلم هذه الاحكام على سبيل

التفصيل يمكن الرجوع اليه لئلا يلزم التكليف بالمحال وليس ذلك الا
في جملة العلماء، واما النقل فلكل ما ورد من الامر بالسؤال من اهل
الذكر وما ورد من الامر بالرجوع الى اصحابهم عم في الاحكام مع بداية
شركتنا مع الحاضرين في التكليف بقي الكلام في تحديد العالم وبيان
المراد منه ولا ريب ان العالم باحكامهم على سبيل القطع باجمعها داخل
فيه وكذلك الظاهر ان العالم بها ظنا من الطرق الصحيحة وهو
المسمى بالمجتهد ايضا داخل فيه سواء كان في ظهور الامام او غيبته
المنقطعة ولا ريب ولا شك في جواز الاخذ منه اذا كان عالما بكل
الاحكام او ظانا بها على الوجه المذكور وهو المسمى بالمجتهد المطلق و
المجتهد في الكل وكذلك اذا كان عالما بالبعض على سبيل القطع في
خصوص ما علمه واما جوازه عن الظان ببعضها من الطرق الصحيحة
على الوجه الذي ظنه المجتهد المطلق وهو المسمى بالمتجزي وعن
الظان ببعضها او كلها من غير جهة الطرق الصحيحة كعالم اخر غير
بالغ رتبة الاجتهاد ليس له من العلم حظ الا التقليد لمجتهد او
غير مجتهد ففيها خلاف واشكال فهنا مقامان الاول هل
يجوز الاخذ من غير المجتهد كالعامي البحت او من هو ارفع درجة
منه ولكن لم يبلغ رتبة الاجتهاد ام لا الثاني هل يصح الرجوع
الى المتجزي ام لا وهل يجوز للمتجزي العمل بظنه ام لا فلنجعل التحقيق
فيهما ان من اوجب الرجوع الى المجتهد المصطلح ان اراد مطلقا
حتى على الغافل والجاهل راسا فهو خروج عن مذهب الامامية
وذهاب الى القول بجواز تكليف ما لا يطاق ومن جوز الرجوع
الى غيره ان اراد ذلك مع تفطنه لاحتمال بطلان ما اخذه من
عن غير المجتهد واحتمال وجوب الاخذ عن المجتهد فهو خروج عن

مقتضى

مقتضى الدليل وتقصير في حق التكليف اذ كان غير الغافل
اذا تفطن لوجوب القول بالخليفة بعد الرسول صلعم وتفطن به
للاختلاف او للزوم معرفة الامام انه لا بد من اتصافه
بوصف يمتاز به عما عداه وقصر في الاجتهاد في تعيينه واكتفى
بتقليد ابيه او استاده او غيرهما فهو مواخذ ومعاقب فكذلك
ما نحن فيه لا بد ان يتفحص ويتامل في ان ما يعلم ثبوته اجمالا بضرورة
الدين ويعلم انه يجب عليه اتيانه والامتثال به من ذا الذي يجب
ان يرجع اليه في بيان تفاصيلها واما الغافل عن لزوم التامل في
المرجع والمطاع الذي يعتقد انه لا امام الا من قال والداه بامامته
ولا يختلج بباله احتمال سواه ولا يبلغ فطنته فوق ذلك وكذلك
من يعتقد ان احكام الدين هو ما علمه ابوه وامه ولا يختلج بباله
احتمال سواه كالاطفال في اوايل البلوغ سيما اطفال العوام بل و
نسوانهم واكثر رجالهم فهم مندرجون في عنوان الغافل وتكليف
الغافل قبيح فالعبادات الصادرة منهم ان وافق الواقع ونفس
الامر فلا قضاء عليهم ايضا لان الامر يقتضي الاجزاء، وتكليفهم في
هذا الحين ليس الا ذلك بل ولو لم يعلم مطابقته للواقع ايضا بل و
لو علم عدم مطابقته للواقع ايضا لعين ما ذكر واما من تفطن
وقصر فهو معاقب وان طابق عبادته للواقع واما القضاء ففيما
لم يطابق الواقع فلا اشكال فيه وفيما لم يعلم فيه المطابقة وعدمها
الظاهر ايضا وجوب القضاء، انما الاشكال في صورة المطابقة
ولا يبعد القول بوجوب القضاء ح ايضا لعدم صحة قصد التقرب
في هذه العبادة فيكون باطلا فح قول مشهور علمائنا من بطلان
عبادة من لم ياخذها من المجتهد ولو طابق الواقع لا بد ان ينزل

على ذلك ولكن كلام كثير منهم مطلق ومرادهم من قولهم ان الجاهل
غير معذور الا في موارد خاصة هو الجاهل تفصيلا لا اجمالا ايضا
لا يقال ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق بالاجماع
وبقي الباقي لانا نقول ان الطفل في اول البلوغ لا يمكنه معرفة وجوب
الاخذ من المجتهد ولا معرفة المجتهد وشرائطه غالبا ولا يجب عليه
تحصيل ذلك قبل البلوغ سلمنا لكن يكون في حقه ان لا يتفطن لذلك
وكان غافلا عن وجوب تحصيل ذلك ولم يظهر له ما يوجب تزلزله
بل يعتقد بسبب حسن ظنه بوالديه ومعلمه ان العبادات والاحكام
انما هي ما يعلمه هؤلاء وعلموه اياها سيما اذا كان ابوه من العلماء في
الجملة وان لم يكن له قوة الاستنباط ولم يكن ناقلا عن مجتهد ومقلدا
له فهل نقول هذا الطفل الغافل الذي لا يختلج بباله احتمال ان
المقصود منه غير ذلك ان يعذبه الله تعالى على ترك التقليد وعلى
فعل العبادة على النهج الذي عليه هؤلاء فان قلت لا يوجد هذا الفرض
قلنا كلامنا على هذا الموضوع ومع تسليمك للكبرى فلا يضرنا القدح
في الصغرى لانها وجدانية مع ان انكار ذلك مكابرة ومخالفة للحس
والبديهة ثم اذا صار الطفل اكبر قليلا وزاد اطلاعه ومعرفته بسبب
معاشرة الناس وملاقاته لمن هو اعلم من هؤلاء ورأى مخالفة
من هو اعلم من هؤلاء اياهم يرتفع ظنه السابق ويميل الى ما قاله
هؤلاء ويعتقد ان الشريعة انما هو ذلك لا ما علمه هؤلاء الاولون
وفي هذه المرتبة ايضا غافل عن احتمال ان يكون التكليف غير ذلك
وعن احتمال ان يوجد شخص اعلم من هذا الاعلم وتكليفه هو العمل
بظنه الذي اطمئن به الى ان يعثر على الفقيه في الكل والمجتهد المطلق
ومرادنا من المجتهد هنا مقابل المقلد والعامي لا المجتهد المصطلح

الذي

الذي هو مقابل الاخباري فان العالم الاخباري ايضا مجتهد بهذا
المعنى والحاصل ان المراد من المجتهد في هذا المقام هو البصير الذي
يجوز الرجوع اليه ثم انا ندرج الى ان يحصل له العلم وقوة فهم المآخذ
في الجملة ويظهر له ان الطريق انما هو الاستنباط من الادلة وتحصيل
ما هو مراد الشارع من تلك الادلة ثم ان في هذه المرحلة تعرضا
من ان المعتبر هنا هل هو مجرد الظن الحاصل من الدليل على اي نحو
يكون او لا بد ان يكون على وفق قواعد المجتهدين او على وفق قواعد
الاخباريين وهل يكفي التجزي في الاجتهاد ام يجب ان يصير مجتهدا
مطلقا وهل يشترط في الاجتهاد جميع الشرائط التي سنذكرها او بعضها
وهل يجوز الاكتفاء بالاستنباط الاول او يجب التكرير في كل واقعة
هل يجوز الاكتفاء بمجرد حصول الظن او لا بد من تحصيل الظن
القوي وكل هذه المراتب مراتب الظنون ولا سبيل الى العلم في اكثرها
فالقول بان البرهان القاطع انما دل على حجية ظن المجتهد المطلق
وغيره داخل في الظن المحرم الممنوع منه شطط من الكلام اذ قد اثبتنا
ان الاصل حين انسداد باب العلم هو العمل بالظن الى ان يثبت
المخرج منه وقد ظهر بما ذكرنا صعوبة بيان القدر المجمع عليه من
المجتهد المطلق فان كل واحد من الاخباريين والمجتهدين يغلط
صاحبه في الطريقة والقول باخراج الاخباريين من زمرة العلماء
ايضا شطط من الكلام فهل تجد من نفسك الرخصة في ان
تقول مثل الشيخ الفاضل المتبحر الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي
ليس حقيقا ان يقلد ولا يجوز الاستفتاء منه ولا يجوز له العمل
برايه لانه اخباري او يقال ان العلامة على الاطلاق الحسن بن
يوسف بن مطهر الحلي ليس اهلا لذلك فظهر ان المجمع عليه هو

العقد المشترك الموجود في ضمن احد افراده المبهم عندنا وتعيينه
ليس الا باجتهادنا وظننا فاين الجمع عليه حتى نتكل عليه فينبغي المجتهد
بالاصطلاح المتاخر والاخباري والمتجزي كلها داخلة تحت دليل جواز
العمل بالظن مع ان غاية ما يثبت على هذا الشخص الاجماع على جواز العمل
بظن المجتهد في الكل وهو في غيره متامل وذلك لا يوجب تعيين العمل
على الاول وحكم بحرمة غيره والاصل ينفي تعيين الوجوب والذي
يثبت اشتغال الذمة به هو وجوب ان لا يترك مقتضى كليهما معا لا
وجوب احدهما المعين عند الله المبهم عندنا مع عدم العلم بتعيينه كما
اشرنا في مباحث الاصل والاستصحاب فراجع وتامل ثم تنزل هكذا
الى ان تصل الى الطفل في اول البلوغ ومما ذكرنا يظهر انه يجوز ان يبقى
ظن المتجزي بحاله مع مخالفة المجتهد المطلق له ايضا ثم اعلم ان مراتب
الظنون المذكورة مختلفة في ان صاحبها قد يتفطن لكونه ظنا
وقد لا يتفطن ويحسبه علما بسبب الاطمينان الحاصل له وذلك
لا ينافي كونه ظنا اذ ليس كل واحد واحد بشيء علما بذلك الشيء بل قد
نعلم شيئا ولا نعلم انا نعلمه فلا ينافي ما ذكرنا عدم تفرقة الطفل في
اول البلوغ مثلا بين الظن والعلم واعلم ايضا ان لكل مرتبة من تلك
المراتب مدركا هو دليل الحكم ودليل على جواز العمل به كما هو الشان
في القطعيات ايضا فمدرك الطفل في تكاليفه هو قول ابيه او
امه او معلمه ودليله على حجية ذلك عليه هو ما استحسنه من انه
اكبر منه واقرب الى الشرع واسن منه فلا بد ان يكون مطلعا على
الشرع وهكذا دليل من ترقى عن هذه المرتبة بالنسبة الى معلم
معلمه وهكذا الى ان يحصل له قوة الاستنباط فمدركه هو ادلة
الفقه ودليله على الحجية هو كبرياتها الكلية الثابتة بالدليل مثل الاجماع

اولزوم التكليف بما لا يطاق لولاه لبقاء التكليف وسد باب العلم
عليه الا من هذه الجهة ولا فرق في ان الدليل على حجية الاستنباط
من المدرك وانه يجوز له الاستنباط مما لا بد منه بين المجتهد و
غيره والمتجزي وغيره فنقول ان جواز العمل للمجتهد المطلق برايه
في كل واحد واحد من المسائل موقوف على جواز اجتهاده في المسائل
موقوف على جواز اجتهاده في انه يجوز له الاجتهاد في المسائل ام لا
وكذا المتجزي جواز العمل على اجتهاده في شخص مسئلة احاط بها
موقوف على جواز اجتهاده في جنس المسائل التي احاط بمداركها
وهو موقوف على جواز اجتهاده في انه يجوز له الاجتهاد وهكذا
تنزل الى الطفل والحاصل انا نقول لا بد ان يكون كل واحد من المكلفين
اخذا تكليفه بالاستدلال في حجية المدارك فان امكن تحصيل
العلم في الاستدلال فالمطلوب هو العلم والا فهو الظن فعلى هذا
فكما ان المجتهد المطلق يستدل على جزئيات المسائل بظنه في كل واحد
منها وعلى حجية ظنه في كل واحد بكبرياتها الكلية الماخوذة من الادلة
المقدمة والمقلد يستدل على جزئيات المسائل بقول مجتهده وعلى
حجية قول المجتهد بكبرياتها الكلية فكذلك الطفل يستدل على جزئيات
المسائل بقول مجتهده وعلى حجية قول المجتهد بكبرياتها الكلية ابيه
مثلا وعلى حجية قول ابيه بما ذكرنا من الاستحسان وكما ان المقلد
لا بد ان يجتهد في تحصيل المجتهد ويكتفي بالظن في تعيينه مع فقد
الطريق الى العلم فكذلك الطفل يجتهد بفهمه في تعيين المعول و
المرجع وكما ان تشكيك المشكك بان مجتهد المقلد غير لايق للاتباع
يوجب تزلزل المقلد عن اطمينانه ويجب عليه التفحص والتفتيش
والاجتهاد ثانيا لتحصيل مجتهد اخر او ابطال تشكيك المشكك

فكذا حال الطفل فكما ان استفراغ الوسع معتبر في تحصيل المجتهد
ولا يجوز على المقلد العارف المسامحة في ذلك فكذلك الطفل و
من فوقه من العوام اذا اشكل له مشكل بان يقولون انك لا
يليق بالتقليد او يجب عليك معرفة الاحكام وتحصيلها من مجتهد
مقبول فيتزلزل الصحيحيانه ولا يجوز العمل بعد ذلك بهذا الظن و
لا يبقى ح ظن كما ان المجتهد بعد ما استفرغ وسعه واستقر ظنه
على حكم فاخبره معتمد من العلماء ان في الكتاب الفلاني حديثا صحيحا
يدل على خلاف ما ذكرت وان فلانا ادعى الاجماع في الكتاب الفلاني
على خلاف ما ذكرت فيتزلزل ولا يجوز له العمل حتى يتفحص ويتأمل
في ذلك ثم يعمل على ما اقتضاه واما تفصيل الكلام في المقام الاول
فنقول ان المشهور بين فقهائنا ان الناس في غير زمن حضور الامام صنفان
اما مجتهد واما مقلد له ومن لم يكن من احد الصنفين فعبادته باطلة
وان وافقت الواقع ويؤدي هذا المؤدى قولهم بان الجاهل في الحكم
الشرعي غير معذور وقد ذهب جماعة من المتأخرين منهم المحقق الاردبيلي
ره الى ثبوت الواسطة ومعذورية الجاهل وصحة عباداته اذا وافقت
الواقع حجة المشهور ان التكاليف ثابتة بالضرورة وسبيل العلم
اليها مسدود ولا دليل على العمل بالظن الا ظن المجتهد لقضاء الاجماع
والضرورة بذلك والمقلد له للزوم اختلال نظام العالم لو اوجبنا
الاجتهاد على الجميع وفيه ان وجوب الرجوع الى المجتهد ان اريد بالـ
نسبة الى من تفطن لوجوب المعرفة فلم يقصر فطنته على الاكتفاء
على من هو دون المجتهد فمسلم وان اريد مطلقا فممنوع لان الغافل
عن هذا المقدار من وجوب المعرفة الذي اوجب معرفته ان ما يفعله
ابوه او امه هو ما لا يحتمل البطلان وليس الصلوة مثلا غير ما يفعلاه

ولا تزلزل في خاطره في هذا المعنى فكيف يكلف بالرجوع الى المجتهد
ومعرفة المجتهد وتعيينه وهل هذا الا التكليف بما لا يطاق ولذلك
يكتفي فيمن بلغ فطنته الى لزوم الرجوع الى المجتهد بحصول الظن
بان هذا الشخص مجتهد ويكفيه ذلك وان اتفق في الواقع كونه
غير مجتهد وهل ذلك الا لان تكليفه ما زيد من ذلك تكليف بما لا
يطاق اما لاجل انه غافل عن احتمال ان يكون شخص افضل من ذلك
او عن احتمال ان يكون ذلك قاصرا في رتبة الاجتهاد واما
لاجل انه جاهل بحقيقة الاجتهاد فما الفرق بين ذلك وبين ما
نحن فيه فالطفل في اول بلوغه على الغرض الذي ذكرنا في تعيين
ابيه وامه للرجوع اليه مثل هذا المقلد في تعيين مجتهده و
احتجوا ايضا بالاخبار الدالة على الرجوع الى العلماء مثل مقبولة
عمر بن حنظلة وغيرها ومثل قوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان
كنتم لا تعلمون ومثل الاخبار الحاكية ان اصحاب الائمة ع اذا كانوا
يسألونهم ع عمن نأخذ معالم ديننا كانوا يقولون عن زرارة او
يونس بن عبد الرحمن مثلا ولم يجوزوا الرجوع الى غيرهم بل انهم ع
نهوا عن تقليد العالم المتابع لهواه فضلا عن غير العالم وامروا با
لرجوع الى العادل الزاهد ونحو ذلك وفيه ان هذه كلها خطابات
متعلقة بمن يفهم ذلك ويتفطن له ويطلع على هذه المضامين
وكون الغافلين والجاهلين راسا الغير المتفطنين لا يزيد مما
بلغهم بديهة الذي يفعله الناس او ابوهم او امهم مخاطبين
بهذه الخطابات اول الكلام واما العارفون بذلك المستمعون
لهذه الخطابات او المتفطنون لوجود هذه الخطابات او احتمالها
بحيث يحصل لهم التزلزل في معتقدهم فنحن نقول ايضا بالم

لو قصروا في تحصيل ما يجب عليهم كانوا معاقبين ولكان طاعاتهم
باطلة غير مقبولة احتج الآخرون بالاصل وصعوبة حصول العلم
بالمجتهد وشرائطه وعدالته سيما مع الاشكال في معنى العدالة
والكاشف عنها والمثبت لها وللاطفال في اول البلوغ وللنسوان
بل ولكثير من العوام وفيه انهم ان ارادوا بذلك الغافل بالمرة او
العاجز عن ادراك ما ذكر كما هو غالب الوجود في المذكورين فهو كما
ذكروه والاصل والعسر والحرج بل تكليف ما لا يطاق كلها دليل على
ذلك ولكن يرد عليهم ان تخصيص ذلك بما كان موافقا لنفس الامر
لا دليل عليه اذ هؤلاء ليس بكفرهم الا ما فهموه ولذلك لا يشترط
في صحة صلوة المجتهد موافقة صلوته لنفس الامر ويظهر ما
ذكرنا من عدم الفرق من بعض كلمات لبعض هؤلاء ايضا كما سنشير اليه
وان كان صريح كلام المحقق الاردبيلي ره اعتبار الموافقة لنفس الامر
واما مع فرض التفطن والامكان فلا يتم الاصل للعلم باشتغال الذمة
وامكان التحصيل لان العلم الاجمالي كاف في وجوب تحصيل التفصيل
كما في المثال المشهور بتكليف المولى عبده بالعمل على الطومار المهور
ولا حرج فيه يوجب سقوط التكليف واحتجوا ايضا بان المامور به
هو نفس العبادة وكونها ماخوذة من الامام او من المجتهد غير داخل
في حقيقته فمتى وجد في الخارج حصل الامتثال والاصل عدم
مدخلية كونها ماخوذة منهم في ماهية العبادات وكلامهم هنا يقتضي
كفاية ذلك وان علم بوجوب المعرفة والتحصيل وقصر فيه واكتفى
بظنه او تقليد من لا يجوز تقليده وهو صريح كلام بعضهم وقد
يقيد بعدم العلم بنهيه عن ذلك حين الفعل اقول لا مناص في صحة
العبادات من قصد الامتثال كما حققناه سابقا في محله وهو المراد

من قصد التقرب ولا يصح قصد الامتثال الا مع معرفة كون ذلك
الفعل هو ما امر به الآمر فاذا لم يعرف ذلك فكيف يقصد به التقرب
وهذا هو الفارق بين الواجبات التوقيفية والواجبات التوصلية
كما بيناه سابقا فان اعتبر هؤلاء مجرد الموافقة وان كان المصلي عالما
بوجوب التحصيل ومقصرا في ذلك فهو باطل لعدم تحقق الامتثال
العرفي للزوم الجزم بالاطاعة والمفروض انه مع العلم بوجوب التحصيل
لا يبقى الاطمينان بظنه وتقليده فهو في الحقيقة ليس بظن كما
اشرنا سابقا والحاصل ان الامتثال العرفي لا يحصل الا بقصد الامتثال
وقصد الامتثال بالفعل لا يتم الا بمعرفة ان الفعل هو نفس المامور
به والمفروض انه لا يعلم ذلك لعلمه بوجوب التحصيل وعدم علمه
بان ذلك هو المامور به بل ولا الظن ايضا كما اشرنا او لو فرض حصول
الظن فلا حجة فيه مع الاحتمال الظاهر كما اشرنا في المجتهد اذا اخبره
عدل بوجود معارض لم يعثر عليه المجتهد ويدل على ذلك ايضا
قولهم عم لا عمل الا بالنية وانما الاعمال بالنيات وغيرهما وان اعتبروه بشرط
ان لا يتفطن المكلف لوجوب التحصيل ولا يحصل له العلم بذلك ففيه
ان اعتبار الموافقة هنا لا دليل عليه لان التكليف بالموافقة تكليف
بما لا يطاق فليس ذلك تكليفا له فكيف يطلب منه مع انه لا معنى
لحصول الموافقة لنفس الامر ولا يظهر ان المراد منه هو حكم الله الواقعي
الذي لا يطلع عليه احد الا الله او ما وافق راي المجتهد الذي في ذلك
البلد او احد المجتهدين وما الدليل على ذلك الحكم وما المبين والمميز له
وحكم المجتهد بعد اطلاعه على الموافقة وعدم الدليل للموافقة اي
فائدة فيه للفعل قبل ذلك اللهم الا ان يقال المراد الحكم بلزوم القضاء
وعدمه فيتبع ذلك راي المجتهد الذي يقلده بعد المعرفة فحكم

بانقضات منه الصلوة اولم يفوت وانت خبير بان الحكم بالفوات وعدم
الفوات تابع لكون المكلف ح مكلفا بشئ ثم فات منه وهو اول الكلام
ولزوم القضاء على النائم والناسي انما خرج بدليل هو النص وما يوجبه
الفرق بان مقتضى القول بعدم جواز الترجيح بلا مرجح ان يكون لخصوصية
الهيئة الصادرة من الشارع مدخلية في تكميل النفس وحصول
القرب الذي هو المقصود من المامور به فمع المخالفة لا يحصل ذلك كما في
تركيب الادوية عند اطباء الابدان فعينه مع ان تلك الهيئة المخترعة
كما لا يجوز انتقاصها عما ركبها عليها اطباء الاديان ويرتفع خاصيتها بذلك
فكذلك لا يجوز خلوها من قصد التقرب والامتثال الذي هو من
كيفيات هذا التركيب وشرائطه فمنع اشتراطه مكابرة كما يشهد به
العرف والعادة والعقل والنقل الصحيح انه يرد عليه انك ما تقول
في ما ادى ظنون المجتهدين في المسائل المختلف فيها فهل التركيب في
واحد نفس الامر او مختلف مجوز كلها بمقتضى تعدد الاراء او غير
الموافق بدل عن الموافق كبدل الادوية فان كان واحدا فيرد ما ذكرت
على المجتهدين ايضا وان كان مختلفا فيرد عليه بيان الفرق بين المجتهد
وغيره وما الدليل الذي جوز ذلك في المجتهد ولو لم يجوزه في غيره
فهل دليل جواز عمل المجتهد برايه وجواز تقليد الغير اياه الا لزوم
تكليف ما لا يطاق لولاه وقد عرفت انه موجود في الغير المقصر للجاهل
ايضا كما بيناه مع ان نية القربة قد يكون فيما كل من الذي علم وجوب
التحصيل واكتفى بظنه المعلوم بل وهمه واتفق موافقته للواقع
وبالجملة الفرق بين الموافق للواقع وغيره ح في الثواب والعقاب و
المدح والذم وغيرها خلاف طريقة العدل كما اشار اليه بعض المحققين
قال ان احد الجاهلين بوجوب معرفة الوقت ان صلى في الوقت والآخر

في غير الوقت فلا يخ اما يستحقا العقاب اولم يستحقا اصلا او يستحق
احدهما دون الاخر وعلى الاول يثبت المطلوب لان استحقاق العقاب انما
يكون لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه وعلى الثاني يلزم خروج
الواجب من كونه واجبا ولو انفتح هذا الباب يجري الكلام في واحد
واحد من افعال الصلوة ويفضي الامر الى ارتفاع جل التكاليف وهذه
مفسدة واضحة لا يسوغ لاحد الاجتراء عليه ومعلوم فساده ضرورة
وعلى الثالث يلزم خلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية
الموجبة للمدح او الذم وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه بضرب
من الاتفاق من غير ان يكون لاحد منهما فيه ضرب من التعمل والسعي
وتجويز مدخلية الاتفاق الخارج عن القصد في استحقاق المدح
والذم مما هدم بنيانه البرهان وعليه اطباق العدلية في كل زمان
اقول ولا بد من حمل كلام هذا المحقق على صورة العلم بوجوب معرفة
الصلوة بشرائطها واركانها بحيث يحصل له القطع او الظن مع التقصير
فيه واما الغافل فلا بد ان يختار فيه شق الثاني واجاب بعض الافاضل
باختيار الشق الثاني لو كان غافلا عن وجوب مراعاة الوقت وجاهلا
بوجوب معرفة الصلوة بشرائطها واركانها بحيث يحصل له القطع
او الظن فاما مع فرض العلم بوجوب المعرفة المذكورة فنقول ان الذي
فعل في الوقت ح معاقب على ترك السعي لا على ترك الصلوة لاتيانه
بها وليس التحصيل والمعرفة من شرائطها بل هو واجب على حدة و
اما الاخر فيعاقب على ترك السعي وعلى عدم الاتيان بالصلوة لعلمه
بانه يجب عليه السعي ليعلم الشرائط ويأتي بالصلوة التامة فترك
السعي واستمر جهله فلم يات بها مطابقة للواقع ودفع لزوم
كون الامر الاتفاقي موردا للمدح او الذم بانا نقول ان المدح على فعل

الصلوة الناشي عن العلم ولم نقل بان الذي فعل في الوقت مستحق
للمدح بفعله في الوقت بل نقول بانه لا عقاب عليه لتركه مراعات
الوقت من جهة جهله بها ولا ملازمة بين كون شيء غير مستحق
للذم والعقاب عليه وكونه مستحقا للمدح وحينئذ بان يكون كل من
لم يستحق العقاب على شيء يستحق المدح عليه كما في تارك الزنا الغير المعتقد
فغاية الامر ان يكون الجاهل بمراعات الوقت المصلي فيه اقل ثوابا من
العالم الذي راعى الوقت وصلى فيه لان الثاني تقرب الى الله بفعلين
والاول بفعل واحد اقول وفيه مع ما فيه مما يظهر من التأمل فيما
تقدم ان هذا بعينه خروج عن قواعد العدل فان الاول لم يصدر
منه شيء ازيد من وقوع فعله في الوقت اتفاقا وفي الباقي متساويان
فدرء العقاب عن احدهما دون الاخر خروج عن العدل وكذا حصول
المدح لاحدهما على افعال الصلوة دون الاخر مع ان خلو الطاعة عن
الرجحان واستحقاق المدح ايضا غير معهود وقياسه بترك الزنا
قياس مع الفارق فان ترك الزنا من التوصليات بخلاف فعل الصلوة
في الوقت وقد احتجوا ايضا بالاخبار الدالة على دفع الكلفة والعقاب
عما لا نعلم مثل قولهم ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم
وقولهم ع من عمل بما علم كفي ما لا يعلم وقوله ص وضع عن امتي تسعة
اشياء وعد منها ما لا يعلمون ونحو ذلك وفيه ان مدلول هذه الاخبار
فيما جهلوه اجمالا وتفصيلا لم يتفطنوا لوجوب معرفته وغفلوا عنه
بعد التفحص والتفتيش ايضا واضح ومسلم لا غبار فيه واما فيما علم
اجمالا وجوب المعرفة فيه وحصل احتمال ظاهر بوجوب الطلب با
لنسبة الى بعض ما لا يعلمه فلا يصدق مدلولها لحصول العلم في
الجملة وان لم يكن تفصيلا ولذلك ترى الفقهاء لا يتمسكون بعموم هذه

الاخبار بعد قولهم بالعمل باصل البراءة والعمل باصل البراءة عندهم
مشروط بالتفحص عن الادلة بقدر الوسع ومع حصول الظن به
بعد مهامّ يعملون بمقتضاها لحصول العلم الاجمالي لهم باختلاف
الادلة وتعارضها واشتغال الذمة بشيء غير مبين والحاصل ان
بعد حصول العلم الاجمالي والتفطن بوجوب تحصيل المعرفة با
لاحكام لا يجوز المسامحة والعمل باي ظن يحصل ما لم يطمئن اليه
النفس بحيث لم يبق له التزلزل في الامر ويدل على ذلك ايضا روايات
كثيرة مثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابي عبيدة عن ابي عبد الله ع
قال سألته عن امرأة تزوجت رجلا ولها زوج قال فقال ان كان
زوجها الاول مقيما معها في المصر التي هي فيه تصل اليه ويصل
اليها فان عليها ما على الزاني المحصن الرجم اعني الى ان قال فان كانت
جاهلة بما صنعت قال فقال اليس هي في دار الهجرة قلت بلى قال ما من
امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان المرأة المسلمة لا يحل
لها ان تتزوج زوجين قال ولو ان المرأة اذا فجرت قالت لم ادر او جهلت
ان الذي فعلت حرام ولم يقم عليها الحد اذًا لتعطلت الحدود وكذا في الكافي
وايضا في الحسن لابرهيم بن هاشم عن ابي ايوب عن يزيد الكناسي قال
سألت ابا جعفر ع عن امرأة تزوجت في عدتها قال ان كانت تزوجت
في عدة طلاق لزوجها عليها الرجعة فان عليها الرجم وان كانت
تزوجت في عدة ليس لزوجها عليها الرجعة فان عليها حد الزاني
غير المحصن الى ان قال قلت ارأيت ان كان ذلك منها بجهالة قال فقال
ما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان عليها عدة في
طلاق او موت ولقد كن نساء الجاهلية يعرفن ذلك قلت فان كانت
تعلم ان عليها عدة ولا تدري كم هي فقال اذا علمت ان عليها العدة

لو منعها الجهل فتسئل حتى تعلم وكذا ايضا في الكافي والفقيه ومارواه
المشايخ الثلثة في كتبهم وسند بعضهم معتبر عن الصادق عليه السلام ان رجلا
جاء اليه فقال له ان لي جيرانا لهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما
دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهن فقال عليه السلام له لا تفعل فقال
والله ما هو شيء اتيته برجلي انما هو سماع اسمعه باذني فقال الصادق
عليه السلام انت اما سمعت الله ان يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك
كان عنه مسئولا وقال الرجل كاني لم اسمع بهذه الاية من كتاب الله
عز وجل من عربي ولا عجمي لا جرم اني قد تركتها واني استغفر الله
واسئل الله من كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح فالقبيح دعه لاهله
فان لكل اهلا الى غير ذلك من الاخبار ومثل ما دل على انه لا ينفع العمل
الا بولاية ولي الله وبان يكون جميع اعماله بدلالته اليه ومثل ما ورد
انه لا عمل الا بالفقه والمعرفة وبالعلم وباصابة السنة ويؤيد الخبر
المشهور ان القضاة اربعة والناجي منها واحد والباقي في النار
فان هذه الاخبار تدل على ان العلم الاجمالي كاف في التكليف التفصيلي
وتاركه معذب والمراد بالخبرين الاخيرين الدلالة الى العمل على
حسب فهم المكلف وكذلك اصابة السنة والا يلزم تكليف بما لا
يطاق لو اريد ذلك على سبيل العموم ولزوم تكليف ما لا يطاق
في الغافل والجاهل راسا هو المخصص لكل ما يمكن ان يستدل به من
العمومات والاطلاقات لو سلم عمومها ودلالتها لان الظني لا يعارض
القطعي واحتجوا ايضا بروايات مثل ما ورد في رواية عمار انه
اصابته جنابة فتمعك في التراب فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم كذلك
يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم ومثل ما ورد في حكاية
ابن مسعود حيث تطهر بالماء وصار بهذا ممدوحا ومادحا لتسليم الخلاء

الشارع ونحو ذلك وعندي ان هذه الاخبار ليست باقية على ظاهرها
ولا بد من تاويلها لمخالفتها للدليل القطعي فيمن يتمكن من التحصيل
وتفطن لوجوب معرفة الاحكام بالتفصيل فالتنديم والتوبيخ
على عمار انما يرجع الى تقصيره في عدم السؤال حتى يفعل صحيحا
وان فرض ان عمارا كان جاهلا بلزوم السؤال وغافلا عن حقيقة
الحال وعاريا عن العلم بالتفصيل والاجمال فالرواية دليل على جواز
عمله بظنه ونفي الاستحالة عنه مع ان استعمال هذا اللفظ وما
في معناه شايع في العرف في ارادة بيان ما هو حقيق بان يفعل والا
فلا معنى للتنديم والتوبيخ على الجاهل والغافل واما الحكاية الاخرى
فيظهر الجواب منها بملاحظة ذلك فان اتفاق مطابقة ورود
الشرع على مقتضى فعلهم يكشف عن حسن ذلك الفعل بالذات
ووجود المصلحة فيه وان كان مقصودهم من ذلك التنظيف لا
التطهير الشرعي اوان ظنهم اداهم الى هذا الاختيار باعتقاد انه
حكم الله مع عدم تقصيرهم في تحصيل المعرفة فصاروا ممدوحين
بهذا الفعل لمطابقته للمصلحة الواقعية وكذلك يظهر الجواب ايضا
لو استدل بمثل ما رواه الكليني في الكافي عن عبد الله بن عطا قال قلت
لابي جعفر عليه السلام رجلان من اهل الكوفة اخذا فقيل لهما ابرءا عن امير
المؤمنين عليه السلام فتبرء واحد منهما وابى الاخر فخلي سبيل الذي تبرء و
قتل الاخر فقال اما الذي تبرء فرجل فقيه في دينه واما الذي لم يتبرء
فرجل تعجل الى الجنة فان الظاهر ان الذي لم يتبرء كان جاهلا بوجوب
التقية ووجد دخوله الجنة انه غير مقصر في ذلك لعدم تفطنه
وفذلكة المقام ان الثواب والعقاب على الفعل والترك انما يتبع
العلم والجهل مع عدم التقصير فدعوى كون من قلد غير من هو

اهل للتقليد في الاحكام الشرعية معاقبا اثوما مطلقا شطط من
الكلام ومدعي ذلك اما لا بد له من القول بجواز تكليف الغافل او
دعوى عدم امكان حصول هذا الفرد اما الاول فلا خفاء في قبحه
بل الاشاعرة مع تزامهم القبح العقلي لم يجوزوه واما الثاني فهو يرجع الى
النزاع في الصغرى ونحن نتكلم على فرض ثبوتها فلا يجب علينا مع
ان هذه الدعوى تشبه المكابرة اذ نحن نشاهد الفضلاء الفحول و
المجتهدين في المعقول والمنقول ربما غفلوا عما يلزمهم معرفته في ا
الفروع والاصول فضلا عن الاطفال والنسوان وضعفاء العقول
وكثيرا ما راينا الصلحاء الذين ليس همهم الا معرفة الدين وتحصيل ا
الشرايع باليقين وكان شغلهم مجالسة العلماء والتردد في ابواب العرفا
والمسئلة من مسائل صلوتهم وطهاراتهم وصيامهم ثم ظهر لهم انهم
غفلوا عن السؤال عن بعض ما هو من واجب عباداتهم وكانوا يعملو
بشيء من احكامها على سبيل ظنهم بصحته من دون اخذ من العالم
لاجل عدم تفطنهم بالسؤال وغفلة عن حقيقة الحال وربما كان
كالقائل الى مجتهد ايضا فكيف يدعي عدم تحقق فرض الغفلة الا
ترى انهم لا يحكمون بكفر منكر الضروريات اذا امكن في حقه الشبهة
فاذا جوزنا الشبهة في الضروريات فكيف لا يجوز الغفلة في
الضروريات النظريات والامور الخفية نعم الغفلة في الامور
العامة البلوى لمن تناول الشريعة يخالط اهلها بعيد سيما اذا
بنه عليه مضافا الى عموم البلوى بتفسيله كما اشرنا اليه في الروايات
مثل صحيحة ابي عبيدة ورواية يزيد الكناسي المتقدمتين فان امراة
عليها التربص بعد الطلاق بزمان مجهول لها مقداره حتى تحل الزوج
اخر فكيف يجوز لها التزوج باعتبارها اني لم اعرف مقدار الزمان

بل يجب عليها السؤال لحصول العلم لها بالتكليف على الاجمال ولو
فرض وجود امراة لم يقرع سمعها لزوم العدة فلا ريب انها معذورة
وقد يطلق المستضعف على مثل ذلك ولا ريب ان اكثر الاطفال
في اوايل البلوغ وكثيرا من النسوان والعوام في غالب احكامهم
يلحقون بالمستضعفين بهذا المعنى وان لم يكونوا مستضعفين
من جهة العقل بل قد عرفت ان الغفلة تحصل للعلماء والفضلاء
ايضا والنزاع بين مشهور علمائنا والمحقق الاردبيلي ره وموافقيه
لا بد ان يكون فيمن حصل له العلم بالاجمال وتفطن لوجوب التحصيل
لكن قصر في تحصيله وعمل بمقتضى ما قاله من لم يكن اهلا للفتوى
وحقيقا بالتقليد او بظنه ولذلك شرطوا فيه موافقة الواقع و
قد عرفت التحقيق وانه ليس كما قالوه ثم ان قلت ان ما ذكرت يوجب
سد ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا للمقصر المتقاعد عن
التحصيل مع علمه بوجوب المعرفة فلا يجب نهي الغافلين عن الاعمال
الشنيعة وامرهم بالعبادات الصحيحة فينتفي فائدة بعث الرسل
وانزال الكتب قلت ما ذكرته بعينه شبهة ترد على الله في اصل
بعث الانبياء وانزال الكتب وتاسيس الاحكام وحلها ان هذه
الاحكام والاداب والاعمال لها اثار وثمرات وخواص بها تستكمل
نفس الانسان ويحصل له بسبب استعمالها قرب الخالق المنان
ولطف الله تعالى يقتضي ابلاغ ذلك بحسب وسع عباده و مقتضى
طاقتهم الا ترى ان الانبياء لم يقدروا في اول زمان بعثتهم على
تبليغ جميع الاحكام الى جميع اهل العالم وخصوصيات المكلفين
في كل واحد من البلاد وحكمته تعالى يقتضي تبليغ ذلك وتتميمه
متدرجا ومن لم يكمل عليه الحجة ولم يتضح له المحجة منهم في زمانهم

ثم لا سبيل للمؤاخذة عليهم ومن قرع سمعه شيء من ذلك فيجب
عليه التفحص عنه بمقدار يصل فهمه الى وجوبه ويكتفي بمقدار يبلغ
فطنته الى كفايته ومع ذلك فلو فرض اطلاع النبي صع او من يقوم
مقامه على غفلة خصوص شخص عما جاء به للخلق للارشاد والتعليم
يجب عليهما تنبيهه وارشاده فكذلك الامرون بالمعروف والناهون
عن المنكر يجب عليهم تنبيه هؤلاء وارشادهم طريقة الحق لانه هو
مقتضى اللطف ولا يستلزم ذلك كون ترك تلك الطريقة وسلوك
غيرها بمقتضى اجتهاده وبذل مجهوده معصية حتى تكون ردعه
من باب النهي عن المنكر والحاصل ان مقتضى اللطف تبليغ العمل الذي
له خاصية واثر بالنسبة لتحصيل الكمال وما يعمله ذلك المكلف بمقتضى
وسعه وان لم يكن عليه من اخذه ولكن لا يترتب على عمله الاثر الذي
يترتب على العمل الصحيح الموافق لارادة الشارع وان كان لا ينفك عن اثر
وثواب ايضا لئلا يلزم الحيف والجور والفرق بين من يأتي بالعمل
على حدوده ومن لا يأتي بتمام حدوده مع اشتراكهما في عدم التقصير
في التحصيل لا يوجب الظلم والحيف وانما يوجب الظلم والحيف ان قلنا
بخلو عمل الناقص عن الاجر راسا ونحن لا نقول به وينتهي الكلام
في هذا في الغالب الى تفاوت الاستعدادات وتفاوت العمل بسبب
تفاوت الاستعدادات وتفاوت الاجر لذلك لا يوجب ظلما ولا
فلابد ان يتفاوت حال المعصوم من حال المؤمن القاصر في تحصيل
ولجنابته بحسب طاقته وهو كما ترى ولتفصيل هذا الكلام محل آخر
وينتهي الكلام فيه الى الخوض في لجج مسائل القدر وهي مما نهي عنه
وما يتعلق من المسئلة بالبحث فيما المقصود فيه واضح هذا الكلام
في الثواب والعقاب واما الكلام في الاعادة والقضاء فهو مسئلة

فقهية تابعة للكلام في مسئلة الاصولية ويظهر لك حقيقة الحال
فيهما بيناه في مسئلة ان الامر يقتضي الاجزاء ومسئلة ان القضاء ليس
تابع للاداء وقد عرفت ان الحق ان القضاء يثبت بدليل جديد فكلما لم
يثبت فيه دليل على الوجوب فالاصل عدمه والذي يمكن ان يصير
قاعدة في هذا المقام مع قطع النظر عن الادلة المختصة بالمقامات
الخاصة هو مثل ما ورد في صحيحة زرارة عن الباقر عم ومتى ما ذكرت
صلوة فاتتك صليتها ولكن الاشكال في فهم معنى الفوات وفي
التعرف نفس فتبين مثل المجنون وفاقد الطهور والحائض والناسي والنائم
حيث يحكم على بعضها بالقضاء دون البعض وقد يفرق بين فقد
الشرط ووجود المانع فعدم الفوات عن المجنون مثلا لعدم الشرط
فلم يتعلق به شيء حتى يصدق الفوت فكذلك فاقد الطهور
على القول به بخلاف النائم والناسي فان النوم والنسيان مانعان و
الشرط غير مفقود وهو التكليف وهو تكلف واضح اذ ليس كون
النوم مانعا مثلا باولى من كون اليقظة شرطا وليس انتساب
سقوط التكليف الى فقدان الشرط باولى من انتسابه الى وجود
المانع فكما ان الحائض يمكن ان يكون سقوط صلوتها لاجل عدم الطهارة
فيمكن ان يكون لاجل وجود الحيض فالاولى الرجوع الى الفهم العرفي
وان اطلاق الفوات في العرف ينزل على اي شيء فما ثبت فيه الاطلاق
فيحكم بالقضاء وما ثبت عدمه وما شك فيه فلا يثبت لانه لا
مدخل في العرف فيما هو من الاحكام الشرعية فان المدار في الاطلاقات عرفا
والامتثال على الظنون كما يحكم به العقل والعادة فكما يحسن بل يجب
على المسافر تهيئة السفر وملاقات العدو واخذ السلاح مع احتمال
الفوت قبل الاحتياج الى الاستعمال فكذلك الصحيح السالم العاقل

المتفطن التهيؤ للعبادة قبل الوقت فمن كان في نظر اهل العرف من
المستعدين لتعلق التكليف به ثم مات صح اطلاق الفوت عليه
كالنائم والناسي في الصلوة بخلاف الصغير والمجنون ولذلك يق
في العرف للتاجر المالك للغنيمة الطالب للاسترباح اذا منع من سفر
خاص فات منه هذا الربح بخلاف الفقير الذي لا شيء له فنرجع الى
ما نحن فيه ونقول لان المكلف الذي استقر رأيه على طاعة وعلم ان تكليفه
ليس الا ذلك او ظنه كذلك بحيث اطمئن به من دون تزلزل فيكون
ذلك تكليفه واذا اتى به على نهجه خرج عن عهدة تكليفه ولم يفت منه
ما كان مكلفا به عرفا فما الدليل على وجوب القضاء خارج الوقت كان المجتهد
والمقلد لما اذا ظهر لهما بعد الوقت خطاء ما فعلاه في الوقت بحسب
ظنهما الا ان عدم مطابقة الواقع لا يضر بهما فلا يضر بالجاهل ايضا
واما الاعادة فلا اظهر فيها ايضا العدم لان الامر يقتضي الاجزاء وكان
مامورا بالفعل ذا لقول بانه مامور بذلك ما دام معتقدا بصفة الجهل
فهو دعوى خالية عن الدليل بل الامر مطلق والامتثال يحصل بالمرة
هذا واعلم ان الكلام فيما ذكرنا انما هو في الواجبات والمحرمات والمباحات
ونحوها من ماهية العبادات وكيفيتها اما الصحة والفساد المترتبان
على المعاملات والاسباب الشرعية كالعقود والجنايات ونحو ذلك
فنقول يترتب الاثار على الاسباب وان لم يكن المكلف عالما بترتبها
ولا يتوقف الترتب بالعلم بان الشارع رتب هذا على ذلك ومرادنا با
لواجبات والمحرمات ايضا غير التوصليات والا فالواجبات التوصلية
ايضا لا يضر في ترتب الاثار عليها جهالة كونها عن الشارع فعليك با
لتامل في مواقع المسئلة والتميز والله الموفق واعلم ان الكلام في هذا
المسئلة بالنظر الى الغافل والجاهل غير المقصر تظهر ثمرته في وجوب

الاستغفار

الاستغفار وعدمه ولزوم القضاء وعدمه واما بالنسبة الى
الباحثين عنها فمسئلة علمية لا عملية نعم يثمر بالنسبة اليهم في التبليغ
والارشاد وعدمه واما تفصيل الكلام في المقام الثاني فهو ان المشهور
جواز التجزي في الاجتهاد ومنعه جماعة والمراد بالمتجزي عالم حصل
ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط بحسب علمه او بحسب
ظنه وان لم يكن كذلك في نفس الامر بان يكون قادرا على استخراج
برهة من الاحكام من المآخذ فقط مثل ان يحصل بتتبعه ان الاخبار
الدالة على احكام مسائل الوضوء او مطلق الطهارة او الصلوة ايضا
هي التي عثر عليها وعلم اجمالا اذ لا معارض لها في الاخبار والدالة على
احكام المناكح والمواريث والحدود والديات وغير ذلك وعلم ان
ايات الاحكام في هذه المسئلة انما هي التي علمها ولا معارض لها
وكذلك علم مواقع الخلاف والوفاق في هذه المسئلة بالتتبع في
كتب القوم في مظان هذه المسائل وكان عالما بعلم الاصول وطريقة
الاستدلال فيرجع ذلك الى تجزي الملكة والاقتدار اذ الملكة
والاقتدار قابلان للزيادة والنقصان بحسب الاستكمال والاقتصار
او الى تجزي المسائل بالنسبة الى الملكة بمعنى ان يكون سليقته
او طبيعته ملائمة لبرهة من المسائل دون بعض فيكون له ملكة
هذا البعض دون الاخر كما ان الانسان قد يكون له سليقة فهم
المعقولات دون المنقولات وسليقة نظم الشعر دون الرسائل
والخطب او بالعكس والغالب الوقوع في الفقه هو المعنى الاول
اذ الغالب فيه مدخلية الانس والمزاولة والقصور والكمال
ولذلك يحصل ذلك غالبا في اوائل بلوغ مرتبة الاجتهاد واما
تجزي الاجتهاد بمعنى ان يكون قد اجتهد في بعض المسائل بالفعل

دون الباقي فهو ليس بمعنى التجزي في شيء اذ من المحال عادة ان يوجد
عالم مجتهد في جميع المسائل بل هو محال عقلا اذ المسائل الفقهية غير متناهية
وهي تتجدد كل يوم وساعة والحق ان النزاع في امكان التجزي وتحققه
بالمعنى الذي ذكرنا ومنع ذلك مستندا بان القوة الاستنباطية لا
تتفاوت في المسائل فمن كان له قوة البعض فله قوة الجميع لتشابه المآخذ
فنقتصر في المقام على الكلام في النزاع الواقع في جواز العمل به وعدمه
والاقوى جوازه واحتجوا على الجواز بانه اذا اطلع على دليل مسئلة
بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم
علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا
هذا واعترض بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا
يحصل له الظن المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجيب بان المفروض
حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وعدم تعلق
غيره بها واعترض ايضا بان ذلك قياس غير جائز لعدم النص بالعلة
ولا القطع بان العلة هي القدرة على الاستنباط او وجود المدارك
لاحتمال كونها هي القدرة الكاملة بل هو اقرب الى الاعتبار لكونها
ابعد من الخطأ ورد بان العلة هي الضرورة والاحتياج لسد باب
العلم واجيب عنه بانه لا ضرورة مع وجود ظن المجتهد المطلق وايضا
الاصل حرمة العمل بالظن خرج عنه ظن المجتهد المطلق بالاجماع وبقي
الباقي اقول تحرير الاستدلال يظهر بعد التامل فيما بيناه في اجمال
المقام وان ذلك ليس بقياس فانا نقول بعد انسداد باب العلم بالاحكام
الشرعية على العالم الممارس لمدارك الاحكام لا مناص له عن العمل بالظن
الحاصل له من تلك المدارك فكما ان المجتهد المطلق يعمل بظنه لذلك
فكذا هذا فحاصل الاستدلال ان الدليل القطعي القائم على عمل المجتهد المطلق

بظنه

بظنه قائم فيما نحن فيه وحرمة العمل بالظن مطلقا ممنوع بل الظاهر من
ادلة الحرمة الظن في اصول الدين سلمنا لكنه حرام مع امكان العلم لا
مع انسداده وقولكم ان الضرورة تتقدر بقدرها وهي ترتفع بظن
المجتهد المطلق قلنا هو ايضا ظن فما وجه الترجيح وقولكم ان العمل به اجماعي
وهو المخصص قلنا الاجماع على اي تقدير وعلى اي حال فان الاجماع على
اعتبار ظن المجتهد في الكل له عرض عريض بل لا يوجد له مصداق اذ
قد بينا ان المراد بالمجتهد في الكل هنا مقابل المتجزي وهو ايضا على
اقسام منهم من يكون على طريقة الاصوليين ومنهم من يكون على طريقة
الاخباريين ومنهم متوسطون وكل من ارباب هذه الطرائق مخطئ
للاخر واختيار احد هذه الطرائق ايضا مسئلة اجتهادية ظنية فاين
المجمع عليه القطعي المقابل للظني واعتبار القطعية من جهة كونه اجتهاديا
في الكل لا يفيد مع كونه ظنيا بحسب الطريقة فبقي افراد المجتهد المطلق
ايضا تحت الظن فان قلت نعم ولكن ظن المجتهد في الكل اقوى قلت
لا نسلم وجوب متابعة الاقوى والا يلزم رجوع احد المجتهدين
المطلقين لو كان ظن احدهما اضعف الى الاخر سلمنا لكن قد يكون
ظن المتجزي بانفهامه اقوى من الظن الحاصل مما فهمه المجتهد المطلق او
يساويه هذا كله مع ان الكلام في تكليف المتجزي ولا بد للمتجزي من ان
يعرف تكليفه واعتبار الظن لا بد الا بالنسبة اليه في نفسه
فاذا حصل له ظن بان هذا الحكم كذلك في الواقع فهو لا يجامع حصول
الظن له بان الحكم كما فهمه المجتهد في الكل حتى يقال احدهما اضعف
منه والاخرى اقوى فمع حصول الظن له بانه يصير ظن المجتهد
في الكل المخالف له وهما عنده ولو فرض عنده احتمال ان يكون لكمال
قوة المجتهد مدخلية في فهمه للمسئلة ليست هي موجودة عنده

فلا يحصل له الظن بالحكم اصلا وهو خلاف المفروض والقول بان فهم
المجتهد في الكل ابعد من الخطاء في نفس الامر عن فهم المتجزي ان اريد
منه بالنسبة الى مجموع المسائل فهو كذلك ولا كلام لنا فيه وان اريد بالـ
نسبة الى ما فرض كون المتجزي مستقلا فيه محيطا لجميع مداركه فلا
مع ان الكلام ليس في ذلك بل في تكليف المتجزي وان اريد ان كثرة
الاعتماد على قوة المطلق من جهة الغلبة يوجب ترجيح تقليده على تقليد
المتجزي فهو كلام اخر لا تنصب بين المطلقين المتفاوتين في العلم فكيف
بالمتجزي والمطلق ولا دخل له بما نحن فيه مع انا نقول كما ان العمل بالظن
حرام فكذلك التقليد ايضا حرام فاذا نفيتم جواز عمل المتجزي بظنه
فكيف جوزتم له التقليد مع ان التقليد ايضا ظن فان قلتم ان الاجماع
وقع على جواز تقليد المجتهد المطلق ولم يقع على جواز عمل المتجزي بظنه
قلنا الاجماع قد عرفت حاله في المجتهد المطلق والاشكال فيه سلمنا لكن
لا اجماع على وجوب تقليده حتى على المتجزي ايضا اول الكلام كيف و
المشهور بين العلماء جواز التجزي فغاية الامر تساوي الاحتمالين ولا
مناص عن التخيير وهو ايضا يقتضي جواز التجزي واحتمال وجوب التوقف
او الاحتياط ضعيف لا دليل عليه واذا ثبت الجواز بطل المنع وان لم يثبت
التعيين ويمكن اثباته بعدم القول بالفصل ايضا ويؤيد التعيين انه
ترك للتقليد وانما اخذ من المدارك نفسها فهو احرى وموافقة لعموم
وجوب العمل بالايات والاخبار وغير ذلك ويدل على جواز التجزي ايضا
مشهورة ابي خديجة عن الصادق ع حيث قال انظروا الى رجل منكم
يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا
فتحاكموا اليه واعترض عليه بما حاصله ان العلم بشيء من القضايا ان
اريد به ما يشمل الظن المعلوم الحجية فالمنكر للتجزي يدعي انه لا يحصل

الا لمن احاط بمدارك جميع المسائل فالعلم بشيء من القضايا لا ينفك عن
المجتهد المطلق وان اريد به العلم الحقيقي فموضع النزاع انما هو ظن
المتجزي لا علمه اقول ويمكن دفع ذلك بان اصحابنا رضوان الله عليهم استدلوا
بمقبولة عمر بن حنظلة على جواز عمل المجتهد المطلق بظنه والتحاكم اليه
حيث قال ع ينظران الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في
حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم
حاكما الحديث فنقول اولا ان ظاهر الروايتين هو العلم والخطاب وان كان شفاها
وان كان مخصوصا بالحاضرين لكن الغائبين مشتركون معهم في اصل
التكليف فاذا لم يمكن للغائبين الرجوع الى العالم بالاحكام بالعلم الحقيقي
فيكتفى بالظان من جهة استفراغ الوسع في الادلة المعهودة
فكما ان الظان بجميع الاحكام من جهة استفراغ وسعه في جميع
ادلتها يقوم مقام العالم بها كما في مقبولة عمر بن حنظلة فكذلك الظان
ببعض الاحكام من جهة استفراغ وسعه في ادلة ذلك البعض
يقوم مقام العالم بذلك البعض المذكور في رواية ابي خديجة
فان قلت هذا الظن ثبت حجيته بالاجماع فيقوم مقام هذا العلم لان الظن
هنا قلت هذا خروج عن الاستدلال بالرواية ورجوع الى اصالة
حرمة العمل بالظن وقد مر الكلام فيه وكلامنا هنا في الاستدلال
بالرواية وثانيا نقول يمكن ان يقال انه يظهر من التامل في سير
الائمة واصحابهم وطريقة رواية الاخبار وتجويزهم ع رجوع
الناس الى اصحابهم ورخصتهم لاصحابهم في الاحكام بمجرد انهم
يعلمون طريقة الجمع بين مختلفات الاحاديث واستخراجهم الفروع
من الاصول مع انهم ليسوا معصومين من الخطاء والنسيان
والاشتباه انهم كانوا راضين بعلمهم بظنونهم الحاصلة من تلك

الطرايق ودعوى انهم بعد جميع ذلك كانوا قاطعين بالحكم الشرعى
ولم يكن عندهم احتمال الخطاء جازفة من القول فعلى هذا يمكن حمل
العلم والمعرفة فى الروايتين على ما يشتمل الظن فيتم دلالة روايتى
خديجة على التجزى فى الاجتهاد والقول بالفرق بين الظن الحاصل
لاصحاب الائمة دون الموجودين فى زمان الغيبة اعتساف سيما و
الاضطرار فى هذا الزمان الى العمل بالظن اشد لكون حصول العلم
فيه ابعد احتج المانعون بوجهين   لزوم الدور وقرروه على
وجوه نذكر بعضها فمنها ان صحة اجتهاد المتجزى فى المسائل موقوفة
على صحة اجتهاده فى جواز التجزى وصحة اجتهاده فى هذه المسئلة
اعنى جواز التجزى موقوفة على صحة اجتهاده فى المسائل اذ هذه ايض
من المسائل المجتهد فيها ورجوعه فى ذلك الى فتوى المجتهد المطلق
وان كان ممكنا لكنه خلاف المفروض اذ المراد الحاقه بالمجتهد ولادهنا
الحاق له بالمقلد بالذات وان كان الحاقا له بالمجتهد بالعرض وعلى ان
محل النزاع جواز اجتهاد المتجزى فى المسائل الفرعية فنقول جواز
اجتهاد المتجزى فى المسائل الفقهية موقوف على صحة اجتهاده فى
مسئلة جواز التجزى فى الاجتهاد وجواز الاجتهاد فى هذه المسئلة
لا يتوقف على صحة اجتهاده فى المسائل الفرعية بل انما يتوقف على صحة
دليله الذى استدل به فى اثبات هذه المسئلة الاصولية واجتهاده
الحاصل بهذا الاستدلال ليس اجتهادا منه فى المسائل الفقهية بل
اجتهاد منه فى المسائل الاصولية ولا خلاف فى جوازه كما يظهر من
المحقق البهائى ره وغيره ووجهه ان مناط الاستدلال فيها هو
العقل واستقلال العقل فى ادراك كل مسئلة بدون ملاحظة مسئلة
اخرى بحيث يجزم بعدم المعارض مما لا يمكن انكاره نظير الاجتهاد فى

المسائل

المسائل الكلامية مع انه لا يلزم ان يكون المتجزى متجزيا فى الاصول و
يتم فى اطلاق المتجزى اذا لاحظنا جميع مسائل الاصول والفروع
وجعلنا جواز مسئلة الاجتهاد فى التجزى جزء من المجموع وانت خبير
بانه لا ملازمة بين التجزى فى الفروع والتجزى فى الاصول فانا نفرض
كونه مجتهدا فى جميع مسائل الاصول فنفرض ان علم الاصول علما
مستقلا يثبت فيه الاجتهاد المطلق فى هذا العلم ولما كان علم الفقه
متوقفا على معرفة اشياء اخر غير هذا العلم فيمكن عدم الاقتدار على
الاجتهاد فى جميع مسائلها مع كونه مجتهدا فى جميع مسائل الاصول
وحاصل الكلام ان جواز التجزى فى الفروع موقوف على صحة الاجتهاد
فى مسئلة جواز التجزى فى الفروع وصحة اجتهاده فى هذه المسئلة
موقوفة على صحة اجتهاده فى هذه المسئلة الاصولية سواء كان
متجزيا فى المسائل الاصولية ام مجتهدا مطلقا فيها فلا دور وانت
خبير بان نظير ما ذكره المانع يجرى فى المسئلة للمطلق ايض فانا
نقول جواز اجتهاده فى المسائل موقوف على جواز اجتهاده فى مسئلة
انه يجوز له الاجتهاد وجواز اجتهاده فى هذه المسئلة ايض يتوقف
على جواز اجتهاده فى المسائل اذ هذه ايض مسئلة من المسائل
وطريق الدفع ان جواز الاجتهاد فى جواز الاجتهاد من المسائل
الكلامية والاصولية فتوقف اجتهاده فى الفروع على جواز اجتهاده
فى مسئلة الاصول اعنى الاجتهاد فى جواز الاجتهاد لا يستلزم
الدور ودعوى ان ذلك يثبت بالاجماع والضرورة غير صحيح لما يأتى
من كون دليله ايض ظنيا فى اكثر افراده نعم يمكن ذلك فى اثبات اصول
الدين بان يقال ان وجود الصانع مما يثبت بحكم العقل وحجية حكم
العقل يثبت بالضرورة فتامل ومنها ان اعتماد المتجزى على ظنه

بدليله الظني نقول بالظن في العمل بالظن بان نقول اعتماد المتجزي
بظنه الحاصل من اجتهاده في المسائل يتوقف على جواز عمله بظنه الحاصل
من اجتهاده في مسئلة جواز التجزي ويظهر جوابه مما مر اذ جواز
الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي من المسائل الاصولية الثابتة صحتها
بدليل دل قطعا على ان الظنين على الظن الاخر ليس بدور وقد يقرر
هذا الاستدلال على وجه لزوم التسلسل وجوابه ان الظن الموقوف
عليه هو الظن الحاصل في المسئلة الاصولية ولا مناص عن العمل به
فلا يحتاج الى دليل اخر لانتهائه الى القطع وهو انسداد باب العلم و
انقطاع السبيل الا الى الظن ومنها ان علم المتجزي بصحة عمله على ظنه
والدليل الظني الدال على مساواته للمجتهد المطلق موقوف على علمه
بقبول الاجتهاد التجزية وهذا موقوف على علمه بصحة عمله على ظنه
وان شئت بدلت العلم بالظن وعينا ان الدليل الظني في المقدمة
الاولى ان كان عطفا تفسيريا بالظنه وكان المراد ان جواز اجتهاده
في جواز التجزي موقوف على علمه او ظنه بقبول الاجتهاد التجزية
يعني بجواز التجزي في الاجتهاد فان اراد من جواز التجزي في الموقوف
عليه التجزي في المسئلة الاصولية فلا مغايرة بين الموقوف والموقوف
عليه فلا دور وان اراد جواز التجزي في الفروع فلا نسلم التوقف
كما هو واضح وكذلك ان اراد التجزي في كليهما وان لم يكن عطفا
تفسيريا ويكون المراد من ظنه ظنه في الفروع ومن الدليل الظني الدليل
على جواز التجزي الذي هو مسئلة اصولية فان اريد من قبول
التجزي في الموقوف عليه التجزي في الفروع فلا نسلم التوقف في
المعطوف وينتفي المغايرة في المعطوف عليه وان اريد التجزي
في الاصول فبالعكس ويظهر بما ذكر حكم ما لو اريد بكلاهما ايضا

سيما لانتفاء المغايرة ح   حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق
بالاجماع والضرورة وبقي ظن المتجزي تحت المنع والجواب منع عموم
حرمة العمل بالظن وشموله لما نحن فيه للامر بل راسا لكنه فيما لم
ينسد باب العلم والمفروض منع رجحان تقليد المجتهد المطلق حتى
يقال غاية الامر انحصار الامر في الظن ومع رجحان احدهما فهو مقدم
ثم قد يستشكل في دعوى الاجماع والضرورة على حجية ظن المجتهد
المطلق اما الاجماع فلان ذلك ليس من المسائل المسئول عنها عن ائمتنا
ع حتى يعرف من اجتماع اصحابهم ع عليهم موافقته لرايهم كما هو
المناط في الاجماع عندنا واما الضرورة فلان العمل بالظن ليس
من الضروريات الصرفة التي لا تحتاج الى واسطة بالبديهة
وان اريد انه بعد انسداد باب العلم فالعمل بالظن الناشي من الدليل
عند دوران الامر بينه وبين التقليد ضروري فهو حسن لكن لا
اختصاص له بالمجتهد المطلق بل المتجزي ايضا ياخذ بالدليل اقول
ويمكن الجواب عن الاول بوجهين   انه اراد من دعوى الاجماع
لعله اجماع العقلاء او اهل العدل من جهة انهم الناشئين
الفرار عن لزوم التكليف بما لا يطاق لو لم يكن ظنه حجة من جهة
بقاء التكليف وانسداد باب العلم كما هو المفروض وهذا الدليل
وان كان انما يثبت حجية الظن بالحكم الشرعي من حيث انه ظن بدون
خصوص ظن المجتهد من حيث هو لكنه يكفينا في هذا المقام لان
المستدل لم يرد الا جواز ذلك لا تعيينه مع انه يمكن ان يقال انه بالنسبة
الى نفسه والى مقلده لما كان ارجح فتركه الى غيره ترجيح
المرجوح وقبيح ايضا باجماع العقلاء ولكن هذا يرجع الى دعوى
الضرورة ببعض معانيها الاتية   ان المراد هو الاجماع المصطلح

ولا مانع منه ويمكن اثباته بوجهين انه من تتبع سير الصحابة
والتابعين في رجوع بعضهم الى بعض وتقرير بعض ائمتهم عم ذلك وتجويزهم
الرجوع الى اصحابهم وتقريرهم على طريقتهم في فهم مطالبهم والجمع
بين اخبارهم المختلفة وأمرهم بالجمع بالقواعد الملقاة اليهم اى لايمكن
التفريع عليها والعمل بها الا مع الاعتماد بظنونهم في فهم موافقة
الكتاب ومخالفته وموافقة المشهور ومخالفته وكذلك معرفة
الاعدل والافقه الذي لاينفك عادة عن لزوم معرفة العام عن
الخاص وطريق التخصيص ومعرفة الاطلاق والتقييد والامر و
النهى والمجمل والمبين والمنطوق والمفهوم باقسامها وغير ذلك من
المباحث المحتاج اليها فبعد ملاحظة ذلك يحصل له القطع برضاء
ائمتهم عم باجتهاد لو نشأ منهم من الطريقة بل هذه الطريقة تثبت حجية
ظن المتجزى ايضا كما اشرنا اليه سابقا فكيف بالمطلق ان الكلام
هنا في مقام تجزى الاجتهاد واطلاقه لا في طريقة الاصولي والاخبا
ري فنقول اتفاق العلماء في كل عصر ومصر من زماننا مترقيا الى
زمان ائمتهم عم بحيث لم يعرف منكر يعتد بقوله على جواز عمل المستنبط
المطلق القادر على تحصيل كل الاحكام بقوته الحاصلة له لذلك و
متابعة مقلده له بل لزوم ذلك ووجوده يكشف عن ان ذلك كان
من جهة رخصة من جانب ائمتهم فهذا هو من مصاديق الاجماع
المصطلح كما حققنا في مبحثه ولا ينحصر تحقق الاجماع فيما كان المسئلة
مما يتداوله اصحاب الائمة عم ويسالونه عن ائمتهم عم واما الجواب عن
الثاني فكما اولا فبامكان ارادة ضرورة الدين بتقريب ما ذكرنا اخيرا
في الاجماع بدعوى ان هذه الطريقة المستمرة افادت رضا صاحب
الشرع بذلك بديهة واما ثانيا فبامكان ارادة بديهة العقل بعد

ملاحظة

ملاحظة الوسائط اعنى بقاء التكليف وانسداد باب العلم وقبح
تكليف ما لا يطاق ولكن ذلك لا يفيد الا جواز العمل به من حيث
انه ظن ولا يفيد تعينه وقد عرفت كفايته في المقام وما ذكر في
الاعتراض من تسليم ذلك ويحسنه لاجل انه يعتمد على الدليل فليس
بشي لانه حينئذ ليس بضروري لاحتياج ابطال التقليد حينئذ الى الاستدلال
نعم ما ذكره يصير مرجحا لاختيار اجتهاد المجتهد المطلق على التقليد
ولا يفيد الضرورة ومقتضى ما ذكره كون جواز المتجزى ايضا بديهيا
مطلقا وهو كما ترى اذ ترجيحه على تقليده لمثله ان سلم فلا نسلم ترجيحه
على تقليده للمجتهد المطلق بل ذلك يحتاج الى الاستدلال وليس
بضروري واما ثالثا فبامكان ارادة الاضطرار والاحتياج من
الضرورة ووجهه يعلم مما سبق قانون التقليد في اللغة تعليق
القلادة قال في الصحاح القلادة التي في العنق فقلدت المرأة فتقلدت
هي ومنه التقليد في الدين وتقليد الولاة الاعمال وقال علماء الاصول
كالعضدي وغيره هو العمل بقول الغير من غير حجة ودليل كاخذ العامي
والمجتهد بقول مثله قال العضدي وعلى هذا فلا يكون الرجوع
الى الرسول صلعم تقليدا له وكذا الاجماع وكذا رجوع العامي الى المفتي
وكذا رجوع القاضي الى العدول في شهادتهم وذلك لقيام الحجة بقول
الرسول صلعم بالمعجز والاجماع بما مر في حجيته وقول الشاهد والمفتي
بالاجماع ولو سمي ذلك او بعض ذلك تقليدا فلا مشاحة في التسمية
والاصطلاح اقول وعلى هذا فيشكل قولهم بجواز التقليد في الفروع
ولا يجوز في الاصول بان المراد من لفظ التقليد هنا ان كان ما ليس
عليه دليل فكيف يجوز في الفروع وان كان ما يثبت عليه دليل فكيف
لا يجوز في الاصول والمناص عنه ان يجعل التقليد هنا مجرد الاخذ

بقول الغير مع قطع النظر عن القيدين فماله الى ان اخذ قول الغير
في الاصول هو التقليد الاصطلاحي اعني الاخذ من غير دليل ووجه
عدم جوازه هو عدم الدليل والدليل على العدم وقبوله في الفروع ليس
به بل هو ما اطلق عليه التقليد ايضا باصطلاح جديد وهو الاخذ
ممن قام الدليل على جواز الاخذ عنه ثم يشكل المقام في قولنا ان بعد
جواز التقليد في الفروع فانما يتعين المجتهد العادل للتقليد ولا يجوز
تقليد غيره فان ذلك في معنى ان هذا القسم من الاخذ بقول الغير
يخرج عن التقليد على الاصطلاح الاول لانه عمل بقول الغير بالدليل
ولذلك يجوز واما غيره فهو عمل بقول الغير من غير دليل فلا يجوز ووجه
انك قد عرفت سابقا ان اخذ العامي من مثله قد يكون من جهة حجة
من عنده وانه مكلف به ح فيكون هو مثل تقليده للمجتهد واعتبار
كون الدليل على الاخذ دليلا في نفس الامر عند المخالف لا يتم للزوم
الظلم في الفرق بين المكلفين الاخذين احدهما بقول المجتهد والاخر
بقول غيره مع عدم معرفة كليهما بوجوب الاخذ من المجتهد وعدم اخذ
الاخذ من المجتهد من جهة الدليل بل اخذه رجاء بالغيب او بظنه انه
ايضا مثل العامي الاخر الذي اخذ عنه الاخر واعتبار ان يكون الدليل دليلا
عنده وفي نفس الامر كليهما في جواز التقليد ايضا مما لم يدل عليه دليل
كامر وسيجيء ويمكن دفع هذا الاشكال بتخصيص النزاع في الصورة
التي زال الغفلة بالمرة وحصل الشك في الصحة وهو مخصوص بالعلماء
والاذكياء كما سنشير اليه ولكن كلماتهم مطلقة ولم نقف على تفصيل
في كلامهم الا ان يقال لا عبرة بها او في التقييد على اصولهم المقررة النافية
للظلم المثبتة للعدل وكيف كان فالمشهور بين علمائنا المدعى عليه
الاجماع انه يجوز لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد التقليد للمجتهد في المسائل

الفرعية

الفرعية بمعنى انه لا يجب على كل مكلف الاجتهاد عينا بل هو كفائي
قال في الذكرى وعليه اكثر الامامية وخالف فيه بعض قدمائهم
وفقهاء حلب فاوجبوا على العوام الاستدلال واكتفوا فيه بمعرفة
الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع او النصوص
الظاهرة او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد
نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة انتهى وقال بعض
البغداديين من المعتزلة انما يجب على العامي ان يسئل العالم بشرط ان
يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله والحق الجواز مطلقا سواء كان
عاميا بحتا او عالما بطرق من العلوم للاجماع المعلوم بتتبع حال السلف
من الافتاء والاستفتاء وتقريرهم وعدم انكارهم والمدعى في كلامهم
وصرح بالاجماع السيد المرتضى ره وغيره من العلماء الخاصة والعامة
قال في الذكرى بعد ما نقلنا عنه ويدفعه الاجماع السلف والخلف
على الاستفتاء من غير نكير ولا تعرض لدليل بوجه من الوجوه انتهى
ويدل عليه ايضا عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
وكل ما دل من الاخبار على جواز الاخذ من العلماء وهي كثيرة جدا و
سنذكر بعضها ايضا ويدل عليه ايضا لزوم العسر والحرج الشديد
بل اختلال نظم العالم اذ الاجتهاد ليس امرا سهلا يحصل عند وقوع
الواقعة بل يحتاج صرف مدة العمر او اغلبه فيه واما ما ذكره البغداديون
فهو ايضا ضعيف لعموم الادلة وضعف ما استدلوا به من ان
تجويز المستفتي على المفتي الخطاء يمنع من قبول قوله لعدم الامن
من الاقدام على القبيح ولانه لا يجوز التقليد البحث في الاصول فاذا
كان مكلفا بالاجتهاد والعلم في الاصول فلا بد ان يكون متمكنا منه
والا لزم التكليف بالمحال ومن تمكن من الاجتهاد في الاصول فيتمكن

منشأ الفروع ايضا لانها اشكل من الفروع واكثر شبها منها ويرد
على الاول انه لا يمنع كون مطلق تجويز الخطاء مانعا عن العمل وانما يمنع
على المجتهد لنفسه ايضا وثانيا منع زوال تجويز الخطاء بذكر الدليل كما
لا يخفى وعلى الثاني منع كون الاجتهاد في الاصول اصعب فانها مبتنية
على قواعد عقلية وشواهد ذوقية وجدانية يسهل ادراكها اجمالا لكل
من التفت اليها وليس المطلوب فيها الا الدليل الاجمالي كما ستعرفه
مع ان مسائلها قليلة غاية القلة في جنب الفروع وادلة الفروع جزئيات
متفرقة منتشرة واكثرها مبتنية على مدلولات خفية ومحفوفة
باختلافات واختلالات لا يرجى زوالها في كثير منها ثم قال في الذكرى
بعد العبارتين السابقتين وما ذكروه لا يخرج عن التقليد عند التحقيق
وخصوصا عند من اعتبر حجية خبر الواحد فان في البحث عنه عرضا
عريضا اقول والظاهر ان مراده ان الرجوع الى اجماع العلماء والى النصوص
والى غيرها كما ذكروه مبني على صحة الاستدلال بالاجماع والنصوص
وهو من المسائل الاجتهادية سيما اذا كان النصوص من اخبار الاحاد
التي فيها المعركة العظمى فلا يجوز الاعتماد على الاجماع والنصوص الا
بعد الاجتهاد في حجيتها وجواز العمل عليها فاذا اعتمد في ذلك على
العلماء فهو تقليد وان كان مجتهدا في ذلك ايضا فلا فرق بينهم وبين
المجتهد مع ان ظاهرهم انهم يفرقون حيث قال واكتفوا فيه بمعرفة
الاجماع الى اخره وكيف كان فالمسئلة واضحة وضعف القولين اظهر
من ان يبين نعم ههنا كلام اخر وهو ان اثبات جواز التقليد للعامي
في الفروع او وجوب الاجتهاد من المسائل النظرية التي لا بد ان يجتهد
فيها واجتهاد المجتهد فيها كيف ينفع للعامي ورجوع العامي الى المجتهد
فيها اما بالتقليد ففيه انه يتوقف على جواز التقليد فيه وهو دور

نظير ما

نظير ما اورد على التجزي واما بالاجتهاد وهو خلاف الفرض ويمكن
دفعه بان عدم وجوب الاجتهاد عليه من المسائل الكلامية التي
لا بد ان يستقل بها المقلد فلا يرجع فيها الى تقليد المجتهد بل يعتبر
المقلد فيها يحكم عقله اما بعدم وجوب الاجتهاد في الجزئيات او
بجواز تقليده في عدم وجوب الاجتهاد ثم التقليد فيها لان العقل
بعد التامل سيما بعد سماعه عن العلماء انه يجوز له التقليد لقبح
التكليف بما يوجب اختلال النظام ويستلزم العسر والحرج او المحال
يحكم بعدم وجوب الاجتهاد فهذا ايضا اجتهاد للعامي ويجب عليه
الرجوع الى اجتهاده ح كما انه يرجع في جواز الرجوع الى المجتهد ح
الى الكبرى الكلية الثابتة له من الادلة المذكورة مع بقاء التكليف با
لضرورة وسيجيء الكلام في تمام المقام عند بيان لزوم النظر في اصول
الدين للعامي وكيفيته ومقدار تكليفه فان هذه المسئلة ح يرجع الى
المسائل الاصولية والمباحث العقلية الكلامية وما حررناه في القانون
السابق وما ذكرناه هنا تعلم ان هذا النزاع انما هو بعد زوال الغفلة
والجهالة الحاصلة في المراتب الاول من التكليف الى ان يحصل له الاشكال
في انه هل يجب عليه الاجتهاد في جزئيات المسائل او يجوز له التقليد
فيها وذلك انما هو لمن حصل حظا وافرا من العلم او اوتي قسطا عظيما
من الفطنة والذكاء سيما بعد التنبيه بمجالسة العلماء والاستماع منهم
فعلى القول بوجوب الاجتهاد في الفروع للعوام ايضا لا بد ان يخص
الكلام بما بعد التفطن لذلك لا في حال الغفلة هذا هو الكلام في العامي
واما المجتهد فلا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين اجماعا اذا اجتهد
في المسئلة واما قبل الاجتهاد في المسئلة ففيه اقوال الجواز مطلقا
وعدمه مطلقا والتفصيل بتضييق الوقت وعدمه والتفصيل بما يخصه

ومما يختص من الاحكام والتفصيل بتقليد الاعلم منه وغيره والتفضيل
بتقليد الصحابي وغيره دليل المجوز مطلقا عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه ان المجتهد في غير حال الضيق ليس ممن
لا يعلم بل الظاهر انه من اهل الذكر واهل العلم الذي هو في مقابل
غير العالم ودليل المانع مطلقا وجوب العمل بظنه فاكان طريق لدليله
اجماعا خرج العامي بالدليل وبقي الباقي وفيه منع الاجماع فيما نحن فيه
ومنع التمكن من الظن مع ضيق الوقت فظهر ان الاقوى الجواز مع
التضيق واختصاص الحكم بها اما عدم الجواز في غيره فلان ظنه اقوى
من الظن الحاصل بالتقليد اذ احتمال الخطاء في اجتهاد نفسه من وجه
وفي اجتهاد من يقلده من وجهين احتمال الخطاء في الاجتهاد وفي
اخباره من نفسه انه ما اجتهد فيه صحيحا بخلاف اجتهاد نفسه فانه
يعلم انه مظنونه ومآل هذا الكلام الى عدم حصول الظن بفتوى
المجتهد اذ لا معنى لحصول ظنين في آن واحد احدهما اقوى من الآخر
وما وقع سمعت فيما سبق من عدم لزوم تحصيل الظن الاقوى للمجتهد
بل يكفي مجرد حصول الظن بعد استفراغ الوسع فهو معنى آخر لا يشتبه
الفرق بينهما على المتأمل واما تقليد الاعلم فهو ايضا لا يجوز لانه لا يمكن
من كونه عالما بعدم الخطاء في اجتهاده وعدم احتمال عدم كونه مما
اجتهد فيه في الواقع نعم ربما يكون اجتهاد الاعلم معينا في اجتهاد
نفسه مثل ان يلاحظ المجتهد المسئلة ملاحظة اجمالية والتفت
الى ادلتها على سبيل الاجمال ولم يعمق النظر فيها ولكن حصل في نظره
الظن باحد طرفي المسئلة ثم اذا صادف ذلك موافقة رأى المجتهد
الاعلم الاورع فقد يطمئن نفسه بذلك فيصير اجتهاد ذلك المجتهد
وموافقته له من جملة ادلة المسئلة والامارات المحصلة للظن

الموجبة

الموجبة للاطمينان عنده واما مجرد اجتهاد الاعلم الاورع فلا يكفي و
يتفاوت المسائل في هذا المعنى باعتبار المآخذ وباعتبار عموم البلوى
وعدمه وباعتبار كونها من الامهات او من الفروع ونحو ذلك وربما
يوجد في نهاية مرتبة التحصيل التردد للمحصل بين ان يجوز له الاعتماد
على المجتهد او يجب عليه النظر ويحكم بموافقة رأي المجتهد الاعلم يصير
معينا لاعتماده على نظره ولا يبعد ح العمل عليه مع قطع النظر عن كونه
تقليدا بل اعتمادا على ما حصل له والفرق بين هذا والسابق ان المجتهد
في السابق لا ينظر حق النظر ولا يتأمل حق التأمل ويتمم نظره باعانة
وفاق المجتهد الآخر بخلاف ما نحن فيه فانه يتم نظره بقدر طاقته لكنه
لا يطمئن بمجرد استفراغ وسعه فيتمم حجيته بموافقة مجتهد

المشهور عدم جواز التقليد في اصول الدين وقيل بجوازه وهذه
المسئلة من المشكلات فلنقدم ما عندنا في المسئلة وبلغه مجهودنا
ليكون ذلك معينا على بيان الادلة وتوضيح مطالب القوم ويظهر به
محل النزاع في المسئلة ثم نتعرض للاقوال والادلة مفصلا ونتكلم فيها
فنقول قولنا يجوز التقليد في الاصول ان كان معناه يجوز الاخذ
بقول الغير في الاصول كما هو كذلك في الفروع فيشكل بان الاخذ بقول
الغير هنا لا يمكن اذ المعيار في الاصول هو الاذعان والاعتقاد وجواز
الاذعان بقول الغير وعدمه لا يحصل له اذ حصول الظن واليقين
من قول شخص ليس من الامور الاختيارية حتى يصير مورد التكليف
وانما يصح الاخذ بقول الغير في الفروع لان المراد به العمل على مقتضاه
لا الاعتقاد بحقية نفس الامر فلا بد ان يتكلف هنا ويراد بالاخذ بقول
الغير هو العمل على مقتضاه مثلا ان من يقلد المجتهد الذي يقول بنبوة
نبينا صلعم معنى تقليده ان يعمل على شريعته ويتبع سنته وان لم يحصل

له ان عان بحقيقته شئ بخصوصه قطعا او ظنا وان كان قد يحصل
له الظن الاجمالي الذي يعتمد بسببه على هذا المجتهد وبهذا يظهر
لك الفرق بين المسئلتين المتداولتين هنا جواز التقليد في
الاصول وعدمه جواز الاكتفاء بالظن وعدمه اذ قد يحصل
بالنظر الا الظن فالظن قد يجامع النظر وقد ينفك عن التقليد
في التفاصيل وخصوصيات المسائل وان امكن حصوله بالاجمال
فيمكن القول بعدم جواز التقليد مع الاكتفاء بالنظر المفيد للظن
في بعض الاحيان والقول بجواز التقليد مع عدم حصول الظن
بالخصوص وبالتفصيل وان كان معناه يجوز العمل بالجزم المطابق
للواقع الغير الثابت كما هو مصطلح ارباب المعقول فيئول النزاع فيه
الى انه هل يجب عليه اقامة الدليل المفيد للثبوت على مقتضى جزمه
ام لا وعلى هذا فقول المحقق البهائي ره في اخر الكلام على جواز التقليد
في الاصول وعدمه ان هذا النزاع يرجع الى النزاع في اشتراط القطع
يعني ان قلنا باشتراط القطع فلا يجوز التقليد وان لم نقل باشتراطه
واكتفينا بالظن فيجوز لا يخلو عن تامل اذ لقائل ان يقول بعدم لزوم
القطع مطلقا وعدم جواز التقليد معا كما سنشير اليه او انه قد
يحصل القطع مع التقليد على الاصطلاح الاخر واذ قد عرفت ان العلم
والظن ليسا من الامور الاختيارية فمن يقول بوجوب تحصيل القطع
او الظن في الاصول لا بد ان يريد من ذلك وجوب النظر اذ العلم و
الظن في نفسها ليسا من الامور الاختيارية بالذات والنظر قد يحصل
به اليقين وقد يحصل به الظن وقد لا يحصل به شئ منهما كما المسائل
المترددة فيها المتوقفة عنها فيرجع الكلام في كفاية الظن في الفروع
دون الاصول الى ان المجتهد في الفروع يجب عليه النظر الى ان يحصل

له الظن فاذا حصل له الظن فلا يجب عليه زيادة النظر ليحصل العلم
لا انه يجب عليه تحصيل الظن البتة اذ قد لا يحصل له ولا يمكن له
حصوله كما لا يخفى واما المجتهد في الاصول فلا يجوز له الاكتفاء با
لظن مع امكان زيادة النظر المرجو له فيه حصول العلم فلا يجب عليه
الاعتقاد بالظن والعمل على وفقه بل يتوقف مثل من لم يحصل له
الظن في الفروع بقرينة القرينة المقابلة اي الاجتهاد في الفروع
ثم يرجع القول بوجوب تحصيل العلم في الاصول ووجوب النظر
حتى يحصل العلم باطلاقه الى دعوى ان مسائل الاصول كلها مما ينتهي
النظر في ادلتها الى العلم فيجب النظر حتى يحصل العلم فمن لا يحصل له
العلم فلم يؤد النظر حقه ولم يخل نفسه عن الشوائب وهو في المسائل
الخلافية في غاية الصعوبة ودعوى كون كل محق في نفس الامر
مؤديا لنظر حق النظر وكل مبطل مقصرا في غاية الاشكال واما
مجرد الموافقة لنفس الامر والمخالفة بمحض الاتفاق فلا يوجب الفرق
كما لا يخفى فكما ان المقلدين المخالفين الموجودين لا يؤاخذ احدهما
بمخالفة نفس الامر في الفروع وكذا المجتهدان المخالفان فيها فكذا
المجتهدان المؤديان حق النظر المتخالفان في الاصول والقول بان
المحكم اذا كان واحدا في الاصول فيجب على الله تعالى نصب العلم عليه
والا لزم الظلم واللغو والعبث فمن لم يصبه فقد قصر انما يتم لو
ثبت وجوب اصابة الحق والواقع في نفس الامر بل المسلم انما هو
اصابة الحق في نظره مع عدم التقصير والتفريط وما ذهب اليه
جمهور العلماء من ان المصيب في العقليات واحد وغيره مخطئ
اثم كما سيجيء فيما بعد فلو سلمناه فانما نسلمه في المجتهدين الكاملين
المتتبعين للادلة لا مطلقا المكلفين كما سنبينه انشاء الله تعالى نعم لو فصل

احد وقال بذلك فى وجود الصانع مثلا فى الجملة او ذلك مع
او ذلك مع اصل النبوة او ذلك مع اصل المعاد لم يكن بعيدا اذ
ان ادلة المذكورات مما يمكن فيه دعوى لزوم اصابة الحق النفس
الامري لامع تجرده تع وعينية الصفات وحدوث العالم ذ
العقول وكيفيات المعاد وغير ذلك فلا الا هم الاما ثبت من هذه
المذكورات بالضرورة من الله ورسوله بعد ثبوتها وفى ثبوت
الضروريات ايضا اختلافات وكذلك فى مقدار ما يثبت منها و
كميتها وكيفيتها كما سنشير اليها وكذلك تعيين النبي والوصي بعده
لا دليل على ذلك منها ايضا اذ فائدة وجوب النبي والامام هو ارشاد
الخلق واطاعتهما لانهما مبلغان عن الله تع فتابعتهما حقيقة متابعة
الله تع فاذا جاز ان يكتفى فيما بلغاه بالمظنة الحاصلة من الاجتهاد بعد
عروض الحوادث وطرو المانع عن تحصيل الجزم بها فلم لا يجوز ان يكتفى
فى اصل التعيين اذا حصل الاشتباه بسبب حصول الموانع ولا يرد
علينا ان ما ذكرته اينا فى افادة ادلة نبوة نبينا صه اليقين لنا وكذا
ادلة امامة الائمة عم والحاصل انى اقول لا يجب افادة اليقين مطلقا
لكل احد وكل زمان الا ترى انه لا يجب افادة ادلة الفروع اليقين مع
انها قد تفيد اليقين فى بعض الموارد ايضا والقول بان ما حصل فيه
اليقين خارج عن الفروع شطط من الكلام وقد بيناه فى اوائل
الكتاب وكان الاصل فى اصول الدين واحد فكذا الاصل فى الفروع
فاذا جاز اشتباه الحكم الفرعى بسبب الحوادث التى وقعت فى صدر
الاسلام وصارت سببا لخفاء الحق واهله فلم لا يجوز حصول
الاشتباه فى الاصول بسبب اختلاف ادلته مثل حال النبي صه اولا
بل اقول ان النبي صه مبعوث لارشاد الخلق وابلاغ الحكم الذى هو

واحد فى نفس الامر الى عباده ومقصوده تع ان يعبد بالحكم الخاص
والطريق الخاص فاذا لم يقصر النبي صه فى الابلاغ وتكلم مع قومه
فى ذلك لكن اتفق ان المخاطب اشتبه فى فهم الخطاب واتى بضد الحق
فلم لا تقول ان هذا المخاطب مخطى اثم لان الله تع اراد منه شيئا
اخر ونصب علما ودليلا له فهو مقصر وليس بمعذور فاذا كان
المخاطب اواشتباهه فى فهم ما شافهه النبي صه بالخطاب بلا
معذور فلم لا يكون ذلك فى فهم ادلة الامامة او النبوة مع عدم
التقصير معذورا والقول بان جعل الخطاب مناطا للفروع مع
قابليته لوجوه الادلة وتفاوت افهام المخاطبين بسببه دليل
على رضاه تع بما يظنه المخاطب من الخطاب ولا يوجب عليه
اصابة الحق الحقيقي بخلاف ما جعل مناطه العقل الغير المقابل
لذلك جزاف من القول اذ اختلاف العقول فى مراتب الادراك
وتفاوتها فى المدارك بحيث لا يمكن انكاره ومن ينكره فهو مكابر
مقتضى عقله فالذى هو حجة الله على عباده هو العقل والتفكر
والتدبر مع التخلية والانصاف وترك العناد بقدر الوسع و
الطاقة والاستعداد والكلام فى ان المخالفين فى المسائل كل
منهما يدعى التخلية والانصاف ايضا هو الكلام فيما نحن فيه
اذ كل منهما فى ادراك التخلية والانصاف وان نظره وذكره معذور
بها مكلف بما يبلغ طاقته فى ذلك اذ البواعث الكامنة فى
النفوس والدواعي الجالسة لاختيار الطرايق قد يختفى على
النفوس الكاملة الواصلة اعلى الدرجات ما لم يبلغ حد العصمة
فكيف بالجاهل الذى لم يعرف بعد مواقع الخطاء من دقايق
معايب النفس والاطفال فى اوائل البلوغ فان لزم ان يحكى

موافقة الاباء والامهات مما يوجب التثبت عن البلوغ الى الحق بحيث لا
يخطر ببال اكثرهم بل نقصت اذا اشتغلنا على العلماء المرتاضين الذين
يحسبون انهم خلعوا هذه الربقة عن اعناقهم فضلا عمن دونهم
وكذلك الكلام في ساير معايب النفس من حب انكاره الدقيقة
التي استقل بها وعدم تقاعده عن مكافحة الخصوم وتقبيله بخوف
التضعضع عن درجات العلوم فان هذه المعايب دركات تحت
دركات لا يندرج منها كل احد الى درجات التصفية وربما يكون
منها ما هو اخفى من دبيب النملة على الصفا في الليلة الظلماء و
من الواضح ان التخلي عن جميع عروق الاخلاق الردية لا يمكن لكل
احد بل ولا لاكثر العلماء فضلا عن العوام بل ولا لاحد الناس بعد
مدة مديدة من المجاهدات وربما يكون نهايتها نهاية العمر فكيف
يقال ببطلان العقايد والاعمال لكافة الناس في غالب اعمارهم
بل الظاهر انه مناف لحكمة الله ولرافته بل ولعدله فظهر من ذلك
ان مراتب التكاليف مختلفة وكل ميسر لما خلق قال الشهيد في
القواعد ان الرياء قسمان جلي وخفي فالجلي ظاهر والخفي انما يطلع
عليه اولوا المكاشفة والمعاملة لله كما روي عن بعضهم انه طلب
الغزو وتاقت نفسه اليه فتفقدها فاذا هو يحب المدح بقولهم فلان
غاز فتركه فتاقت نفسه اليه فاقبل يعرض على ذلك الرياء حتى اذا
ولم ازل اتفقدها شيئا بعد شيء حتى وجد الاخلاص مع بقاء
الانبعاث فاتهم نفسه وتفقد احوالها فاذا هو يحب ان يقال له
فلان مات شهيدا لتحسن سمعته في الناس بعد موته الى آخر
ما ذكره والحاصل ان التكليف باستيصال عروق الاخلاق الردية
لكل الناس في اول التكليف عسر وحرج عظيم لو لم نقل انه تكليف

بما لا يطاق ولذلك جعل المناص من ذلك طائفة من الصوفية
باخذ طريقة الملامية وجعلوا يباشرون الامور الرذيلة بل الافعال
الشنيعة والاعمال القبيحة لاسقاط نفوسهم من اعين الناس
حتى لا يبقى لهم داعية ليتوصلوا بذلك الى اكتساب المناص وانت
خبير بان كل ذلك معصية ومخالف للشرع مذموم ومبادرة الى
الهلكة برجاء النجاة وهو مذموم بالعقل والشرع فترخيص الشارع
لاكل اللحم بل الامر به مع كونه مقويا للقوة البهيمية لا ينفك عن تقوية
تلك العروق ومعالجاته التي ذكرها الشارع وان كانت واقعة لها
ولكن لم يجر عادة الله بذلك في اغلب الناس وبالجملة ما يقتضيه دقيق
النظر هنا غير ما اقتضته الانظار الجلية فنستعين الله على الهام الحق
والصواب واصابة التحقيق في كل باب فان قلت ان ما ذكرته
من التفصيل في المسئلة والفرق بين مسائل الاصول قول بالفصل
وخرق للاجماع قلت لا معنى لدعوى الاجماع في هذا المقام اذ نحن
مع قطع النظر عن الشرع في صدد بيان اثبات الشرع مع ان عدم
وجدان القول بعدم الفصل ليس قولا بعدم الفصل بل الظاهر
وجود القول بذلك في الجملة كما يظهر من الشارح الجواد وغيره فقد
تقرر مما قررنا ان الجزم المقلد يكفي في سقوط الاثم مع عدم التقصير
اذا حصل له الجزم ويكتفى بالظن اذا لم يمكنه تحصيل الجزم ولا دليل
على وجوب تحصيل الجزم الخاص المسمى باليقين في الاصطلاح وهو
ما لا يقبل الزوال المطابق للواقع ولا تحصيل ما يقبله ولكن كان
مطابقا للواقع وترتب احكام الكفر على بعض الصور في الدنيا لا
ينافيه ولا ينافي الحكم بسقوط الاثم كما ستعرفه انشاء الله ثم ان تحصيل
العقايد الاصولية يتصور على صور ثلث ما يحصل با

لنظر في الدليل ٢ ما يحصل بالتقليد نظير ما يحصل في الفروع اعني ما لا يستلزم الظن التفصيلي بها وان امكن حصول ظن اجمالي كما في الفروع ٣ ما يحصل بالتقليد مع حصول الجزم بها و

الظاهر ان كلمات الاصوليين اما في الاولين وان مرادهم بالتقليد هو تقليد المجتهد الكامل نظير التقليد في الفروع المتداول بينهم المصطلح عندهم لا مجرد الاخذ بقول الغير وان لم يكن مجتهدا وهذا مختص بالذين ذا [sic] فطنتهم وحصل لهم العلم بان اللازم على المكلف اما الاجتهاد او التكليف ومراد المحقق البهائي ره من قوله والى اشتراط القطع يرجع الكلام يعني الكلام في جواز التقليد وعدمه ايضا التقليد بهذا المعنى اذ هو الذي لا يفيد الا الظن لا المعنى الثالث واما الثالث فان امكن حصول الجزم من تقليد المجتهد الكامل لهؤلاء الاذكياء الذين ذا [sic] عنهم الغفلة المتفطنين لان تكليفهم احد الامرين فهو يرجع ايضا الى النظر والاجتهاد مع المعرفة بانه نظر واجتهاد فانه يثبت اولا بالنظر صدق المجتهد ثم يتبعه فيرجع الى القسم الاول ولكن حصول الجزم ح نادر واما الجزم الحاصل لغير هؤلاء من تقليد غير المجتهدين الكاملين مثل الجزم الحاصل للاطفال والنساء والعوام الثابتين على الاعتقاد بقول ابائهم وامهاتهم واساتيدهم وان كانوا هم مقلدين لمثلهم ايضا بل علمائهم المجتهدين ايضا مع عدم معرفتهم ان المجتهدين هم المستحقون للاعتماد لا غير فالظاهر ان ذلك خارج من مطرح انظارهم في هذا المقام لانهم يقولون يجوز التقليد في الفروع و لا يجوز في الاصول وموضوع المسئلة واحد الا ان يتكلف لفظ التقليد في عنوان المسئلتين وجعل المراد من المقلد في مسئلة الاصول من لم ياخذ العقيدة من الدليل التفصيلي الخاص الذي هو

غير حسن الظن باحد فيشمل ما نحن فيه فح يحتمل القسم الثالث لصور حصول الجزم للعارف العالم المتفطن لمعنى الجزم والظن و الفرق بين المجتهد وغيره حصول الجزم والاطمينان مثل الاطفال والنساء والعوام مع عدم تاملهم في معنى الجزم والظن وعدم تفطنهم لاحتمال عدم جواز الاخذ ممن اخذوه والفرق بين ابائهم وامهاتهم وعلمائهم اما الصورة الاولى فيمكن ادخالها في القسم الاول لكنا اشرنا انما الاشكال في الصورة الثانية والكلام فيها هو نظير الكلام في تقليد ابائهم وامهاتهم كما مر في القانون السابق فح نقول المراد من تقليدهم هنا هو الركون اليهم والاذعان بقولهم والاعتماد عليهم وهو يفيد غالبا الاطمينان والسكون والجزم في ظاهر النظر لهؤلاء اذا خلت نفوسهم عن الشائب وغفلت عن الشكوك والشبهات لعدم عروض مخالفات الطرايق والاحتجاجات عليها فح الكلام في سقوط التكليف من هؤلاء وعدم السقوط و انه هل يجب عليهم النظر او يكفي ما حصل لهم من الاطمينان والحق ان الثاني لوجوب النظر مستظهر لان المكلف ح غافل عن الوجوب بالفرض وبحسبه يجب اعتماده على مثل ذلك الى درج معرفته كما له واما من فرع سمعه انه يلزم عليه النظر تفصيلا او ان يكون اخذ الاعتقاد بالدليل التفصيلي لا الاجمالي بمعنى الحاصل بالاعتماد على الغير ومع ذلك قصر في ذلك واكتفى بالتقليد فهو على قسمين الاول ما يحصل بسبب ذلك له الشك ويزول عنه السكوت والاطمينان فالحق ان ذلك مقصر اثم غير مومن لعدم حصول الاذعان له اصلا فاذا تقاعد من النظر فلا ريب في انه اثم غير معذور وليس من جملة المؤمنين وسيجيء الكلام في حال الغير المحسن ان يحصل ذلك في محل النزاع اذ لا اظن اصلا

انه قال بجواز مثل هذا التقليد والثاني من لا يحصل له الشك بل اطمينانه
باق على حاله وقد يظن ان الامر بالنظر تح امر تعبدي و واجب اخر
ولا يخدش في اذعانه اصلا كما يشاهد ذلك في الفروع ان بعضهم
قد يظن ان فرض الصلوة على المجتهد واجب على حدة بل قد يزيد هذا
الشخص في اذعانه بما وقع سمعه من وجوب النظر فان العالم الواعظ
من اهل ملته اذا نبههم على ان مسئلة الامامة خلافية وللمخالفين ايضم
ادلة على مذهبهم لا بد ان يلاحظهم يختار مذهب الامامية ويدخل في
ذهنه ان هذا العالم المتبحر الورع مع وجود الدليل على مذهب المخالفين
ترك مذهبهم واخذ هذا المذهب مع معرفته بوجوب النظر
والاجتهاد فهذا المذهب حقا لا ياتيه الباطل ابدا فيقصر في النظر
ويسامح فيه فهذا ايضم مثل السابق في الغفلة عن حقيقة الامر
والظاهر انه ايضم معذور الا في ترك هذا الواجب وسيجي الكلام
في حاله وانه فاسق او لا هذا ولكن هذا الكلام لا يتفاوت فيه الحال
بين الموافق والمخالف والمسلم والكافر على ما اقتضاه قواعد العقلية
والقول بتعذيب الكفار والمخالفين دون المسلمين والشيعة
خروج عن العدل وذلك لا ينافي ثبوت احكام الكفر لهم في الدنيا
مثل الحكم بنجاستهم ووجوب جهادهم وقتالهم اما النجاسة فلانه
امر تعبدي ولا ريب ان الكلب والخنزير ابعد عن التقصير من الكفار
ومع ذلك يحكم بنجاستهما وكذلك اطفال الكفار قبل التميز فهذا حكم
وضعي تعبدي لا يقال ان الحكم بالنجاسة ايلام لهم بلا وجه وان كان
في دار الدنيا وهو ايضم ظلم لان الحاكم بنجاستهم هم المسلمون وهم لا
يعتقدون ان ذلك من الله بل لا يعتنون بقول المسلمين اصلا كما انا
لا نقول حكم النواصب بحلية اموالنا واعراضنا يوجب ظلم الله وانما

كون جاهل هذه العقيدة مهينا عند الله فهو من توابع الاستعداد
كنجاسة الكلب وهي راجعة الى اسرار القدر المنهية عن الخوض فيها
وكذلك جواز اسرهم وبيعهم وشرائهم فانه ليس حالهم فوق حال العبيد
والاماء المومنين المولدين على الفطرة الناسكين السالكين على نهاية
طريق الورع والتقوي واما جهادهم وقتالهم فاما من تفطن وحصل
له الشك وقصر في النظر فلا اشكال فيه واما من لم يتفطن لذلك
بل حسب ان الحق معه والباطل مع المسلمين ولم يتفطن لوجوب
النظر اصلا فهو ليس باعلا شانا من المسلمين اذا تترس بهم الكفار
ولم يكن دفاع الكفار عن بيضة الاسلام الا بقتلهم فح فالفرق بين
مقلدة المسلمين ومقلدة الكفار انما هو في غير الاثم والعقاب وبالجملة
قاعدة العدل تمنعنا عن الاقدام في الفرق فيهما الا فرق بينهم اصلا واما
الايات والاخبار الدالة على خلود الكفار في النار فلا يتبادر منها
امثال هؤلاء بل الظاهر من الكفار هو من كفر وستر الحق بعد ظهوره
وهذا امر وجودي لا يمكن حصوله الا مع التنبيه والتقصير ولعل
تعريف اكثر المتكلمين بانه عدم الايمان عمن من شانه الايمان اريد به عدم
الملكة بالنسبة الى الرتبة الادنى عن كلياتها فالمراد ممن من شانه الايمان
هو الذي تم عليه الحجة وقصر فهو مثل اطلاق الاعمى على الانسان
لا على العقرب او يجعل تعريفا للكافر الذي يجري عليه الاحكام الفقهية
لا من يعذب ويخلد في النار في الاخرة كان ذلك يكفي في الاولى دون
الثاني فغاية الامر انهم ممن لم يسلموا ولم يؤمنوا واما انهم ممن كفروا
فيشكل انفهامه عن الايات والاخبار وتفصيل الكلام في هذا المقام
ان الانسان اما يتفطن لوجوب معرفة الاصول في الجملة ام لا الثاني
ملحق بالبهائم كالمجانين لا يتعلق بهم تكليف واما الاول فهو اما في حال

خلو النفس عن كل خيال ودين ومذهب مثل ان يكبر انسان في
بلاد خالية عن مسلم او عارف او يلاحظ حال غيره المتدينين
بدين او مذهب مثل ابيه او امه او استاده وعلى اي التقديرين
فاما يأخذ طريقة بمعونة عقله ويطمئن بها او يحصل له ظن بحقيته
او يبقى متحيرا او مترددا وعلى الاول فيسقط عنه التكليف بشيء
اخر لغفلته عن وجوب شيء اخر عليه وان كان اطمينانه من جهة حسن
ظنه بابيه وامه ولا فرق في ذلك بين ما صادف الحق وعدمه في عدم
العقاب والاثم وان ثبت الفرق من جهة الثمرات الدنيوية من
ترتب الاحكام الشرعية لقبح تكليف الغافل ولا ينبغي النزاع في ذلك
والظاهر عدم الفرق بين افراد المعارف الخمسة حتى لو كبر صغير في
جماعة الطبيعيين او الدهريين وفرض انه لم يتفطن للتفكر في بطلان
طريقتهم فهو كذلك فضلا عن الفرق المختلفة في الاسلام وشعبه و
طريقه فاذا عرف الطفل بالفطرة او بالسماع عن ابيه وامه وجود الصانع
في الجملة وحصل في ذهنه انه جسم واسكن السما ولم يتفطن لغير ذلك
ولم يسمع من غيره تنبيها على ذلك حتى كبر فلا اثم عليه ولا مؤاخذة
حتى اذا تفطن لاحتمال الخلاف او سمع من غيره المنع من اعتقاد ذلك بحيث
يحصل له التزلزل فح يجب عليه الفحص والنظر والمقصر فيه اثم ولا
فرق في ذلك ايضا بين ان يتفطن المكلف لان اطمينانه الحاصل له اولا
هو يقين في نفس الامر بمعنى عدم قبول التشكك لو صادفه مشكك
او لم يتفطن لذلك فلا يضره في هذه الحالة حصول التشكيك بعد
ما صادفه المشكك انما الكلام بعد زوال الاطمينان ثم بعد زوال
الاطمينان فاما ان يبقى له الظن او يحصل له الشك مع معرفته انه ظن
او شك فح اذا تفطن لوجوب المعرفة وتفطن انه لم يحصل به الاطمينان

فان امكن

فان امكن حصول الاطمينان له بسبب الاعتماد على شخص بنا على
فالذي يحصل به الاطمينان اما الاعتماد على شخص كامل من جهة كماله
او بالنظر والاجتهاد وفي الحقيقة الرجوع الى ذلك الشخص ايضا نوع
من النظر والاجتهاد كما اشرنا اليه مرارا ثم اذا آل الامر بعد زوال الا
او في اول الامر الى الرجوع الى النظر او الى الاعتماد الى شخص كامل فح
ينقسم النظر الى قسمين وكذلك الاعتماد على ذلك الشخص اذ النظر
قد يفيد القطع وقد يفيد الظن وكذلك الرجوع الى شخص فان
من تردد امره بين صيرورته يهوديا او مسلما او اماميا او نحوها فقد
يحصل له بسبب الاعتماد على عالم الاطمينان الذي يحسبه قطعا و
جزما وان امكن زواله في نفس الامر بتشكيك المشكك وكذلك
بسبب الادلة التي ينظر فيها وقد يحصل له ظن بصحة الاسلام او
التشيع ولا يحصل له القطع فح فهل يجب عليه تجديد النظر وتكريره
ليحصل القطع له والاطمينان او التفحص من الاعلم والافضل الذي
يطمئن به النفس او يكفي الاكتفاء بالظن والظاهر انه لا يجوز الاكتفاء
فيه بالظن مهما امكن النظر والاجتهاد واحتمل حصول القطع لعدم
زوال الخوف وحال هذا الشخص كحالنا في المسائل الفقهية اذ كثيرا ما
يحصل لنا الظن في بادي النظر في المسئلة قبل الخوض التام في الادلة
باحد طرفي المسئلة ولا نعمل به لعدم حصول الاطمينان وزوال
الخوف عن المؤاخذة بمجرد ذلك ولكن اذا استفرغنا الوسع واحسسنا
العجز عن المزيد عليه فنكتفي ح بظننا فنقول فيما نحن فيه اذا عجز عن
النظر فوق ما اعمله واحس من نفسه العجز عن تحصيل العلم فتكليفه
بتحصيل العلم ايضا تكليف بما لا يطاق فاذا اتفق لناظر في المسئلة النبوة
او الامامة بعد التخلية وبذل الجهد التام ظن باحد الطرفين و

ايكنه تحصيل القطع فالظاهر انه يكفيه تحصيل الظن ولا يجب تحصيل
اليقين والذي يشمة الانصاف وترك العصبية لا يابى عن هذا
الكلام وقد يكون تحقق هذه الصورة وانت خبير بانها غير عزيزة فان
من تولد في بلاد المخالفين ولم يسمع من علمائهم الا التبري عن الشيعة
وكونهم اكفر الكفرة ولا يسمع الا احاديثهم الموضوعة في مدح خلفائهم
فلو فرض انه سمع بعض اخبار الشيعة لكان سمعها مع تاويلها المطابق
لاهوائهم ورأى ادلتهم على مذهبهم مموهة بالمقربات مشبعة في اتمام
مقاصدهم بما يقودون على الاشباع وادلة الشيعة شعثة منكسرة
الرأس واليد مقطوعة الاطراف متروكة مواضع الدلالة اذا بذل
جهده ولم يحصل له الا الظن باحد الطرفين فكيف يقال انه مكلف
بالعلم او يقال ترجيح المرجوح غاية الامر انه بسبب الاحتمال النفس
الامري يتوقف على الحكم القطعي بنفس الامر وهو لا ينافي لزوم متابعة
الدين من حصل له الظن بحقيته وقد عرفت وستعرف ان القول بان
الادلة المتعارف كلها ما يوجب اليقين حتى للعوام وغير الكاملين
من العلماء وان عدم الاصابة كاشف عن التقصير غير تام ولو سلم
فانما يسلم في بعض مجملا والمتعارف لا في كلها ولا في تفاصيل بعضها
لدليل يوجب اليقين في الجملة وفي العلماء الكاملين لا غيرهم فالاحسن
ان يجعل محل النزاع هي هذه الصورة وان المراد هل يجب النظر لتحصيل
القطع في صورة امكان حصوله ام يجوز الاكتفاء بالظن الحاصل له
وان لا يفرق بين كون النظر اجماليا حاصلا له ولو بحسن ظنه بشخص
او تفصيليا حاصلا من دليل فتامل حتى لا يذهب عليك ان اطلاق
التفصيلي على مقابل الاجمالي بهذا المعنى لا ينافي كونه اجماليا بالمعنى
الذي ياتي من عدم اشتراط ملاحظة ترتيب المقدمتين تفصيلا و

المعرفة بتفاصيل مصطلحات اهل الميزان فيظهر ما ذكرنا انه ينبغي
ان يكون محل النزاع في النظر في الاصول انما هو اذا حصل الخوف من
جهة تفطنه لوجوب شكر المنعم في اول النظر كما سيجيء او اذا حصل
الخوف له بعد زوال الاطمينان الحاصل له اولا من اي طريق حصل فا
لمشهور وجوبه والمخالف يجوز التقليد بالمعنى الاول اعني ما يساوق
التقليد في الفروع واذا انحصر النزاع في ذلك فالحق مع جمهور علمائنا
من وجوب النظر وليس من باب الفروع حتى يكتفى بالظن مع امكان
تحصيل القطع ايضا كما مر في محله فالمختار هو ان عند التفطن في
اول الامر او زوال الاطمينان بعد حصوله يلزم النظر والتفحص
حتى يحصل القطع لعدم زوال الخوف للنفس من المضرة الابدية الا بذلك
وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واذا لم يقدر على تحصيل القطع
فيكتفي بالظن للزوم التكليف بالمحال لولاه وسيجيء بيان الادلة تفصيلا
واما لزوم تحصيل اليقين بمعنى الجزم الثابت المطابق للواقع مطلقا فهو
في غاية البعد اذ قد يحصل الجزم بنفس الامر ويزول بتشكيك المشكك
واكثر الناس ايمانهم من هذا القبيل وان كانوا جازمين فاذا جاز زوال
المطابق فكيف بغير المطابق ثم ان ما ذكرنا من عدم زوال الخوف الا
بتحصيل اليقين مع الامكان على الاطلاق ايضا لا يخلو من اشكال بل لا بد
من التفصيل فانا اذا فرضنا بين اذعان بوجود الصانع وبعثة النبي ص
وحقية المعاد وعدم المذكورات فالظن بوجود المذكورات يزيل
الخوف لان ما يتصور منه الخوف انكار المذكورات لا الاقرار بخلاف
دوران الامر بين النبيين والوصيين مثلا الا ان يقال نفس كون
الاعتقاد يقينا مطلوب بالذات وحصول اليقين مطلوب من
جهة الثبات وعدم الزوال وعنيا بما نمنع وجوبه اولا وعدم زوا

تحصيل

اليقين بمعنى الاعتقاد المطابق للواقع الذي يسميه بعضهم بشبه
اليقين ثانيا فانه قد يزول بالشبهة وقد يزول الحكم بسبب الانكار
عنادا هذا حال القسم الاول واما الثاني والثالث اعني ما يحصل له
الظن او يبقى مترددا فبعد التفطن والغور يعرف حاله مما ذكرنا
في القسم الاول من ان الحق فيه ايضا وجوب النظر الى ان يحصل
الاطمينان ومع عدم الامكان فيكتفي بالظن والمتردد متوقف بحيث
يهديه الله الى الصواب اذا تمهد هذا فنقول اختلف العلماء في
جواز التقليد في الاصول وعدمه فالمشهور المعروف من مذهب
اصحابنا واكثر اهل العلم العدم وذهب جماعة منهم المحقق الطوسي
الى الجواز وذهب طائفة الى حرمة النظر واعلم ان ههنا مقامات
انه هل يجب معرفة الله ام لا   ان الوجوب على فرض
ثبوته عقلي او شرعي   ان الوجوب اذا ثبت بالعقل او بالشرع
فهل يكفي في المعرفة التقليد او يجب الاجتهاد وهل يكفي الظن ام لا
او يجب القطع وعلى اشتراط القطع هل يكفي مطلقا الجزم او يلزم
اليقين المصطلح اي الجزم الثابت المطابق للواقع وعلى فرض كفاية
الجزم مطلقا هل يلزم المطابقة للواقع ام لا وقد مر الكلام في كثير من
هذه الاقسام والنزاع في المقام الاول بين مثبتي الصانع ومنكريه
وفي المقام الثاني بين الحكماء والامامية والمعتزلة وبين الاشاعرة
يقولون بالثاني والباقون بالاول والثالث هو المسئلة المبحوث
عنها فالمقام الاول يستغني البحث عنه بالبحث في المقام الثاني واما
البحث في المقام الثاني فهو ان الامامية والمعتزلة والحكماء يقولون
بوجوبه عقلا واما الحكماء فنظرهم في معرفة الاشياء بالذات ولا
يقولون لشرعيته حتى يقع الخلاف بينهم في كونه شرعيا ام لا فينحصر

طريق الثابتة في العقل وطريقه ان كل عاقل يراجع نفسه يرى ان
عليه نعماء ظاهرة وباطنة جسمانية وروحانية لا يحصى كثرة
ولا يشك ولا يرتاب انها من غيره فهذا العاقل ان لم يلتفت الى منعمه
ولم يعترف له باحسانه ولم يذعن بكونه منعما ولم يتقرب الى رضائه
يذمه العقلاء ويستحسنون سلب تلك النعم عنه وهذا معنى
الوجوب العقلي وايضا اذا راى العاقل نفسه مستغرقة بالنعم
العظام يجوز ان المنعم بها قد اراد منا الشكر عليها وان لم يشكره يسلبها
عنه فيحصل الخوف هو العقوبة ولا اقل من سلب تلك النعم
ودفع الخوف عن النفس واجب مع القدرة وهو قادر على ذلك
فلو تركه كان مستحقا للذم فاذا ثبت وجوب شكر المنعم ووجوب
ازالة الخوف من النفس وهو لا يتم الا بمعرفة المنعم حتى يعرف مرتبته
ليشكره على ما يستحقه فهذا دليل على وجوب معرفة الله عقلا و
الدليل الى هنا ثبت وجوب معرفة المنعم اما ان كيفية تحصيل المعرفة
وهل يكفي فيه الركون الى قول عالم مثلا والاذعان بما يقوله في
وصف ذلك المنعم وحاله او يجب النظر وهذا هو الكلام في المقام
الثالث فيلحق بما مر من تقرير الدليل ان المعرفة بما يتم بالنظر لان
التقليد لا يفيد الا الظن وهو لا يزيل الخوف وما لا يتم الواجب الا
به فهو واجب فالنظر واجب والبحث على هذا الدليل اما على عدم
افادته لوجوب تحصيل المعرفة او على عدم افادته لوجوب كون
التحصيل على سبيل الاجتهاد فقد يمنع استلزام مجرد التجويز
الخوف وان ذلك ربما يحصل لبعض الناس دون البعض فلا وجه
للاطلاق لكن فليكن بحثا وجزم بعد اطمينان نفسه وان فرض
احتمال التضرر بالتقليد فهو لا يوجب الخوف وان فرض حصول

الخوف فقد يزول باظن به اذا شكره على حسب ما ظن وكذا لمن
قلده مبطلا او اخطى به وجزم فلا يحصل له الخوف اصلا بتركه والجواب
عن جميع ذلك يظهر بما فصلناه في المقدمة اذ نحن لا نحكم بالوجوب
مطلقا ولا بد ان ينزل اطلاق كلام العلماء ومثل منه في باب الحادي عشر
وغيره على ذلك اذ من اصولهم الممهدة وقواعدهم المسلمة عدم تكليف
الغافل وتكليف ما لا يطاق وانكار حصول الخوف مطلقا مكابرة سيما مع
ملاحظة اختلاف العقلاء في تلك المسائل وسيما مع تبليغ النبي
صلى الله عليه وآله ذلك والتكليف بالنظر الى المعجزة وغير ذلك والحاصل ان المراد
بذلك الاستدلال ان العقل يحكم بوجوب النظر في الجملة وانه لا معنى
لحكم الشرع لاستلزامه الدور كما سيجي لان العقل يحكم بالوجوب عموما بالنسبة
لنسبته الى جميع المكلفين وبالنسبة الى جميع احوالهم بل التحقيق هو ما
قدمناه من التفصيل واعترض الاشاعرة على هذا الدليل اولا بمنع
حكم العقل بالحسن والقبح وهو انكار للبديهي كما اشرنا سابقا وحقق
مستقصى في محله وثانيا بان العقل والنقل يدلان على خلافه اما
النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقد مر الجواب
عنه في الادلة العقلية واما العقل فلانه ان كان وجوبه لا لفائدة
فهو عبث غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما تعود الى المشكور فهو
متعال عن ذلك واما الى الشاكر فهو منتف اما في الدنيا فلانه مشقة
بلا حظ واما في الاخرة فلا استقلال للعقل فيها وايضا هو تصرف في
مال الغير بدون اذنه فلا يجوز وعندنا نقول فائدته تعود الى
الشاكر وهو محض حصول التقرب وهو حسن بالذات ولا يقتضي
فائدة اخرى مع ان عزل العقل عن حكمه بالفائدة الآجلة محض الدعوى
وقد اثبتنا في محله بل نحن لا نحتاج في اثبات مطلق المعاد الى الشرع و

العقل

العقل حاكم به وليس هنا مقام بسط الكلام فيه وثالثا بمنع توقف
الشكر وزوال الخوف على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيهما
المعرفة السابقة على النظر التي هي شرط النظر سلمنا عدم كفايتها لكن
لا نم توقفها على النظر لجواز حصولها بالتعليم كما هو رأي الملاحدة او
الالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالمجاهدات كما يراه
الصوفية واجيب بان المذكورات تحتاج الى النظر ليتميز به صحيحها من
فاسدها وايضا الكلام في المقدور يعني المقدور لنا من طرق
المعرفة الا النظر والتعليم والالهام من قبل الغير فليس شي منهما
مقدورا والتصفية كما هو حقها ايضا في حكم غير المقدور لاحتياجها
الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قل ما يفي بها المزاج ورابعا بمنع
ما يتوقف عليه الواجب واجب ويظهر جوابه مما حققناه سابقا في محله
واما المعتزلة والامامية بل الحكماء ايضا فاذا ارادوا ابطال مذهب
الخصم وتعيين الحاكم لوجوب النظر انه هو الحكم لا غير فيحتاجون الى
ابطال مذهب الخصم وهو انه لو قلنا بكون وجوبه شرعيا الزم منه
الدور ولزم منه افحام الانبياء لان ثبوت قولهم في معرفة الله ع
موقوف على ثبوت صدقهم وثبوت صدقهم موقوف على وجوب
النظر الى معجزاتهم وهو موقوف على ثبوت صدقهم وهو دور مستلزم
لافحامهم كما سنشير الى بيانه فيما بعد ومن ذلك ظهر ان انحصار الحكم
بوجوب النظر في العقل اثبت الابضمية ابطال حكومة الشرع في ذلك
فهذا الدليل اعني لزوم افحام الانبياء متمم للدليل الاول على انحصار الحكم
في العقل وان كان الدليل الاول مستقلا في اثبات ان العقل حاكم في
الجملة فمن جعلهما دليلين لاثبات كون الحاكم هو العقل محل نظر بالذي
ظهر بما ذكرنا ان الذي يختص باثبات المقام الثالث من هذا الدليل

هو عدم زوال الخوف الا بالنظر وقد عرفت التحقيق والتفصيل في المقدمة
ومما ذكرنا ظهر دليل الاشاعرة على وجوب المعرفة شرعا وانه هو الآيات
والاخبار وجوابه وهو استلزام الدور وافحام الانبياء، واحتج الموجبون
للنظر ايضا من اصحابنا وغيرهم بالادلة الشرعية وهو من وجوه
الآيات الواردة في المنع من التقليد عموما مثل ما دل على حرمة العمل بالظن
والقول من غير علم مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وانما يامركم
بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا يملك الذين يدعون
من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق وهم لا يعلمون وقالوا ما هي الا
حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم
ان هم الا يظنون ائتوني بكتاب من قبل هذا او اثارة من علم ان كنتم صادقين
ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ام اتخذوا
من دونه آلهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي بل
اكثرهم لا يعلمون الحق وقوله تعالى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن
وان الظن لا يغني من الحق شيئا فهذه ونحو ذلك الآيات تدل على حرمة
العمل بالظن خرج الفروع بالدليل وبقي الباقي ومثل آيات الدالة عليه
خصوصا مثل قوله تعالى وان قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما
الفينا عليه آباءنا او لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون وقالوا
اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا وقالوا لو شاء الرحمن
ما عبدناهم ما لهم به من علم ان هم الا يخرصون ام آتيناهم كتابا من قبله
فهم به مستمسكون بل قالوا انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم
مهتدون وكذلك ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال
مترفوها انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون قال اولو
جئتكم باهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا انا بما ارسلتم به كافرون

فانتقمنا منهم الآية اقول على ما حققت المقال في صدر البحث لا تأبى
عن العمل بمقتضاها في الجملة واكثرها الواردة في المتعنتين المعاندين
الذين ظاهر عليهم الحق وتركوه تعنتا او اقيم عليهم الحجة من الارشاد
والهداية وكانوا يقصرون في النظر ولا تدل على ان الجاهل الغافل
والذي لم يحصل له الاطمينان ولو بتقليد غيره من جهة حسن
ظن به والذي حصل له الظن بطرف ولا يمكنه تحصيل ازيد منه
معاقبون على ذلك ثم ان هذه الآيات وما في معناها لا تدل على اشتراط
العلم بمعنى اليقين المصطلح ودعوى انه حقيقة فيه عرفا ولغة تم
بل القدر المسلم من اللغة والعرف هو الجزم وعدم التزلزل فقد
تريهم يفسرون اليقين في كتب اللغة بالعلم وبزوال الشك كما صرح
به الجوهري بل الظاهر ان ما ذكروه في معنى اليقين اصطلاح ارباب
الفن لا اصطلاح اللغة والعرف بل هو في اللغة والعرف يستعمل في
مقابل الشك والاحتمال والحاصل ان العلم يستعمل في معان منها
الصورة الحاصلة في الذهن فتسموها الى التصور والتصديق باقسامه
من الظن والجزم الثابت المطابق للواقع الذي يسمونه يقينا في الاصطلاح
والغير المطابق الذي هو عبارة عن الجهل المركب والجزم المطابق الغير
الثابت الذي يسمونه تقليدا في بعض الاصطلاحات واعتقادا
في بعض اخر وقد يقال الاعتقاد على ما يشمل الاقسام الثلثة بل الاربعة
ومنها ما يشمل التصور واليقين ومنها اليقين وهذا هو الذي يدعون
انه هو معناه العرفي واللغوي وهو بعيد نعم هو اصطلاح ارباب
الفن ومنها الاعتقاد بالمعنى الاعم فيشمل الظن وغيره والظاهر ان
هذه المعاني مجازات الا الجزم المطابق بل مطلقا الجزم فمن يدعي اشتراط
الثبات مع المطابقة فخصه باليقين المصطلح ومن لا فلا اذا عرفت

هذا فنقول اولا ان هذه الايات ظواهر لا يفيد القطع اذ غايتها يفيد
اصالة الحقيقة الظن واصل المسئلة من المسائل الكلامية التي يشترط
فيها القطع باعتراف المستدل بل لا يبقى هنا اصل حقيقة من جهة
الاطلاق والعموم لانها مخصصة بالفروع جزما والعام المخصص فيه
الف كلام فيتنزل الظن الحاصل منه من الظن الحاصل من اصل الحقيقة
والحاصل ان مقصود المستدل من الاستدلال ان التقليد ظن و
الظن لا يجوز العمل به لهذه الايات وهو مناقض لمطلبه اذ العمل بالظن
اذا كان حراما فلم يتمسك بهذه الايات التي لا تفيد الا الظن والقول
بان هذا الظن مخرج بدليل يحتاج الى الاثبات اذ غاية ما في الباب تسليم
خروج الفروع وهذا ليس من الفروع بل هو اساس الاصول والفروع
الا ان يقال كما ان الفروع مخرج بالدليل للزوم تكليف ما لا يطاق مع
فرض ثبوت التكليف وسد باب العلم لو لم يعمل به فهكذا في هذه
المسئلة فان التكليف بوجوب معرفة الله في الجملة ثابت والاشكال
في كيفيته فاذا لم يمكن تحصيل العلم بحقيقة التكليف في الكيفية فيكتفي
بالظن بل يمكن ان يقال ان المسئلة ايضا فرعية ولا منافاة بينه و
بين تعلقها بالاصول فكان الشارع اوجب علينا اقامة الدليل على ما
اذعنا به من العقايد ولكن هذا انما يثبت وجوبه بوجوب عليحدة لا
انه شرط لتحقق الايمان بالمعنى الشائع وهو ظاهر مقتضى كلام الاكثرين
فانهم يجعلونه شرط تحقق الايمان بالمعنى الشائع وان اكتفوا في الايمان
بمعنى الاسلام لترتب الثمرات الدنيوية على مجرد الاقرار باللسان فان
قلت التكليف ثابت في الجملة والبراءة اليقينية لا تتحقق الا بالنظر
والقطع قلت مع ان هذا خروج عن الاستدلال بالايات منه نمنع
بان القدر المسلم هو انا نقطع بالمؤاخذة على ترك كلا الامرين العلم و

الظن

الظن لا انا مكلفون باحد الامرين المبهم الذي لا يحصل البراءة منه
الا بتحصيل اليقين فلمن يدعى كفاية الظن ان يقول الاصل براءة الذمة
ولا دليل على وجوب تحصيل العلم والحاصل ان التمسك بالادلة
الشرعية الظنية لا يتم الا بجعل المسئلة فرعية وان تعلقت بالاصول
وحصر الغرض من تحقيقها في بيان الحق وتنبيه المكلفين الغافلين
وارائة طريقهم كاستفسير البيه وثانيا القرينة قائمة على انها مستعملة
في مقابلة الظن كما نطق به اكثر الايات فالمراد ترك العمل بما لا يفيد الا
الظن بل لا يبقى مع معارضتها بالادلة القاطعة الا الاحتمال وثالثا
منع كون المراد بالعلم هو اليقين المصطلح لمنع كونه حقيقة فيه بل
هو حقيقة في الجزم او الجزم المطابق وان امكن زواله بالتشكيك و
هم لا يرضون به ويشهد به قوله تعالى في سورة يوسف حكاية عن
يوسف واخوته ارجعوا الى ابيكم فقولوا يا ابانا ان ابنك سرق
وما شهدنا الا بما علمنا فتامل قبله وبعده حتى يظهر لك الحال ورابعا
ان التكليف انما يرد على مقتضى الفهم والادراك فهم وان كانوا مكلفين
بالجزم بما هو ثابت في نفس الامر لكن المسلم منه هو ما يفهمون انه
هو الذي مطابق لنفس الامر لا ما هو مطابق له في نفس الامر
وان لم يمكن تحصيله فالذي يحصل بجزمه معتقدا انه مطابق للواقع
عامل بالعلم على زعمه وليس تكليفنا ازيد من ذلك وخامسا ان
التكليف بالجزم الكذائي انما هو بعد الامكان فقد لا يمكن في كثير من
المسائل تحصيل الجزم كما هو غير خاف عن المنصف المتامل فلا وجه لاطلاق
وجوب تحصيل العلم وسادسا ان المتامل في تلك الايات لا يظهر
له ازيد من النهي عن العمل بما لا يفيد في نفسه الا الظن وان لم
يبق الظن معه في خصوص المقام لا بما يفيد الظن مطلقا فان كون

عبادة الاصنام مذهبا لابائهم بعد اقامة البراهين الساطعة عليهم
لا يبقى معه الظن بحقيتها فى نفس الامر كما يشهد به حكاية ابرهيم ع
مع قومه حيث قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون
فرجعوا الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون ثم قالوا بعد ذلك تحرقوه
وانصروا الهتكم نعم بعض الايات المطلقة يدل على حرمة العمل بالظن
وفيها ايضا اكثر الابحاث السابقة وسابعا ان التقليد ايضا قد يفيد
الجزم بل اليقين ولكن التحقيق ان هذا ليس بتقليد حقيقة كما اشرنا
اليه مرارا فهو اما مستدل او غافل عن حقيقة الامر ولبس عليهما
شئ ثم ان الاستدلال بهذه الايات انما يناسب مذهب الاشعرى
واما الامامية والمعتزلة فلا يمكنهم لاستلزامه الدور لان وجوب
تحصيل العلم بمعرفة الله الذى لا يمكن الا بالنظر بقول الله مستلزم
للدور والمناص عن ذلك اما بجعل ذلك من باب المماشى على طريقة
الخصم فانه يكتفى فى معرفة الله بالتقليد او بالظن فيمكن الزامه بقول
الله تعالى واما بان يقال ان ذلك من باب تحقيق اهل المعرفة ومناظرة
المجتهدين لتحقيق الحق وما هو ثابت فى نفس الامر بعد معرفتهم الله
وفراغهم عن تحصيل اليقين واستنباطهم ذلك المطلب من كلامه وكلام
امنائه ويثمر ذلك فى العلم لانفسهم وفى العمل للتبليغ والارشاد
المكلفون يختلف مراتبهم فى الذكاء والفطانة فقد يحتاجون الى التنبيه
وما ذكرنا ان الغافل لا يعاقب على ما لم يبلغه فطنته لا يستلزم عدم
لزوم تنبيهه على ما يكمله كما هو مقتضى اللطف والا فلم يكن بعث الانبياء
وانزال الكتب واجبا على الله ايضا وقد اشرنا الى مثل ذلك فى مسئلة
معذورية الجاهل فى الفروع قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله
فان الامر للوجوب واذا كان النبى ص مامورا بالعلم فالامة اولى اذ

يجب عليهم من باب التاسى واجيب عنه بمنع الاولوية لجودة قريحته
ص وقصور افهام الامة وبمنع وجوب كل ما يجب عليه وفيه ان
المنع انما يتمشى فيما لم يعلم وجهه من افعاله واما ما علم وجهه فيجب
على الامة متابعته اى الاتيان على ما اتى به ان واجبا فواجب وان
ندبا فندب كما بيناه فى محله واحتمال كونه من خواصه خلاف الظاهر
ويحتاج اخراجه من عموم قوله تعالى فاتبعوه الى دليل وهو مفقود و
التحقيق فى الجواب ان يقال ان ظاهر الاية وملاحظة شانه ص ووقت
نزول الاية اذ لم يقل احد انه اول ما نزل عليه كلها شاهد على ان المراد
بذلك انك اذا عرفت حال المؤمنين وحال غيرهم فاثبت على ما انت عليه
من التوحيد واستكمال نفسك ونفس المؤمنين بالاستغفار لك
ولهم ثم ان الامر بالعلم معناه ليس حصل العلم حتى يقال انه امر بتحصيل
ما لا يتم الا بالنظر فيجب من باب المقدمة بل هو اثبات للعلم وايجاد له
بهذا القول فكان معلم الكتاب يقول للاطفال اعلموا ان الالف كذا و
الباء كذا فمحض هذا القول يفيد العلم للطفل فكذلك قوله تعالى لنبيه
اعلم يفيد العلم بالتوحيد له وقد يقال فى الجواب انه من باب اياك
اعنى واسمعى يا جارة وفيه ح يمكن ان يكون المراد بالعلم الظن كما قاله الراوندى
اقول ولعل وجهه انه اذا خرج اللفظ عن حقيقته وهو ارادة المخاطب
لا غير المخاطب فلا يبقى على اصالة الحقيقة فلعل المراد به الظن وفيه
ان خروج الهيئة عن الحقيقة لا يوجب خروج المادة نعم يرد عليه ما
مر من الابحاث المتقدمة فى لفظ العلم وغيره مما ذكرنا سابقا فتذكر
انعقاد الاجماع من المسلمين على وجوب العلم باصول العلم و
التقليد لا يحصل منه العلم لجواز كذب المقلد بفتح اللام فلا يكون
مطابقا للواقع فلا يكون علما ولانه لو حصل منه العلم لزم اجتماع

النقيضين في المسائل الخلافية مثل حدوث العالم وقدمه اذ المفروض
ان خبر كل من المخبرين يفيد العلم ولانه لو حصل العلم فالعلم بانه صادق
فيما اخبر به اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل جزما والثاني
يحتاج الى دليل والمفروض عدمه والا لم يكن تقليدا وممن صرح بهذا
الاجماع العضدي قال لنا ان الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله وانها
لا تحصل بالتقليد وذكر الوجوه الثلثة لذلك وقال المحقق في باب الحادي
عشر من مختصر الاجماع اجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله و
صفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عليه ويمتنع والنبوة والامامة
والمعاد بالدليل لا بالتقليد فلا بد من ذكر ما لا يمكن جهله على احد من
المسلمين ومن جهل شيئا منه خرج عن ربقة المؤمنين واستحق العقاب
الدائم وقد ادعى الاجماع غيرهما ايضا وقد اورد على الاستدلال با
لاجماع بالدور بان حجية الاجماع انما هو لكشفه عن قول المعصوم ع عندنا
وللاية والاخبار الدالة عليهم عندهم والتمسك في اثبات وجوب
معرفة اصول الدين التي احدها حجية قول المعصوم ومعرفته مستلزم
للدور ويمكن دفعه بانه من باب الزام الخصم اذ الخصم يكتفي بالمعرفة
بعنوان التقليد فالاستدلال بالاجماع مسبوق بتسليم الخصم لقول
الشارع وبان ذلك من باب اثبات المسئلة بين المجتهدين المتناظرين
العلم بالمسئلة لا تلزم ولتحقيق الحال في وجوب تبليغ ذلك وتنبيه
المكلفين على ذلك لاجل التكميل كما اشرنا سابقا وسنشير اليه ايضا نعم
يرد الاشكال على هذه الدعوى فان دعوى الاجماع على وجوب العلم
بكل المعارف ولقاطبة المكلفين ممنوعة اما اولا فلان من الشاهد
المعين انه لا يمكن تحصيل العلم في كثير منها فكل ما ورد من اية او خبر
في ذلك فهو مخصص وماول بالجزم او القدر المشترك بين الظن

والجزم

والجزم فكيف يكلف به سيما لقاطبة المكلفين وهذا مما لا يخفى على
من تامل حق التامل في كثير من المسائل وخلى نفسه من التقليد مع
انه يستلزم العسر والحرج المنفيين شرعا مع ان الاصل عدم الوجوب
وما قد يستدل على الوجوب فدلالتها على العموم ممنوع والحاصل انا
نمنع ثبوت الدليل للتكليف بالعلم مطلقا وفي جميع الاحوال وفيما يستلزم
تحصيله العسر والحرج اذ غاية ما ثبت دلالة الادلة فيما يمكن فيها
تحصيل العلم ايضا انما هو اذا لم يستلزم العسر والحرج نظير ما ذكرناه
في الاكتفاء بالظن في الفروع وبذلك يندفع القول بان الاشتغال
الذمة بالقدر المشترك يقيني ولا يثبت البراءة الا بتحصيل اليقين
فانا نمنع اشتغال الذمة في هذه المواد واما ثانيا فنقول ان الظاهر
من كلام جماعة من الاعلام كفاية الظن وهو المستفاد من كلام المحقق
الطوسي في بعض الرسائل المنسوبة اليه ونقل عن فصوله ايضا
وكذلك المولى الورع المقدس الاردبيلي قدس الله روحه و
هو الظاهر من شيخنا البهائي حيث قال اشتراط القطع في اصول
الدين مشكل وغيرهم وممن صرح بكفاية الظن العلامة المجلسي
وغيره مع ان العلامة قال في بيان الاخباريين من الامامية كان
علمهم في اصول الدين وفروعه على اخبار الاحاد كما نقلنا عنه في
مباحث الاخبار ولا ريب ان اخبار الاحاد لا تفيد الا الظن فكيف
يدعي اجماع العلماء على وجوب تحصيل نحو العلم اللهم الا ان يق
مرادهم من وجوب المعرفة ووجوب تحصيل العلم عدم الاكتفاء
بالتقليد بالمعنى الذي ذكرنا اعني التقليد في الفروع على ما هو
المصطلح وهو انما يحصل للمتفطن العالم بالفرق بين المجتهد والمقلد
لا ما يشمل الاعتماد على شخص بحيث يطمئن النفس اليه بسبب حسن

ظنه به وعدم اختلاج تشكيك في خاطره في قوله كما هو الحال في
اكثر العوام في الفروع والاصول فح فالمدعى وجوب النظر لتحصيل
العلم فان حصل فهو والا فيكتفي الظن بل لا يبعد الاكتفاء بالظن
مع امكان تحصيل القطع ايضا فيما يحصل الاطمينان بالعمل على مقتضى
الظن كما اشرنا سابقا في مثل الظان باحد الطريقين الذي لا خوف له
بترك مقتضى ذلك الطرف فكيف كان فهذه الدعوى من مدعيه
ايضا لابد ان يخصص بغير الغافل المطمئن على مقتضى ما اخذه وبغير
من لا يتمكن من تحصيل القطع اما المانع له من النظر او لعدم بلوغ نظره
الى حد العلم بعد الاستفراغ والتخلية فما يوهم كلام المحقق في الباب الحادي
عشر من العموم المستفاد من قوله ره ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين
وثبوت العقاب الدائم على الجاهل مخصص بما حققوه في محله من
عدم تكليف الغافل وعدم تكليف ما لا يطاق ونحو ذلك والاتفاق بينهم
لامر الحكم بعدم الاسلام اما العقاب الدائم فلا دليل عليه بل وحكم
العقاب ايضا مع انه لا ريب انه لا يخرج من المسلمين بذلك ان اراد
معرفتها بدون الاستدلال يوجب ذلك بل يعامل معهم معاملة
المسلمين وان لم يدفع عذابها في الباطن ايضا وان قلنا ان مراده الاسلام
والايمان الواقعي فلا دليل على ان كل من لم يكن له الايمان الواقعي على ما
ذكره فهو مستحق العقاب الدائم في اصل الجواب عن هذا الاستدلال
المنع عن وجوب تحصيل العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع
بل يكفي الظن سلمنا لكنه يكفي الجزم ثم ان اراد من منع حصوله من التقليد
منع حصوله من التقليد المصطلح في الفروع الذي اشرنا اليه انفا فهو
كما ذكره وان اراد انه لا يحصل من الركون الى عارف فهو مم كما اشرنا
وسنشير اليه واذا اكتفينا بهذا الجزم فلا يلزم اجتماع النقيضين اذ

لا يشترط

لا يشترط في ذلك الجزم مطابقة الواقع ولا فيه صدق المخبر ايضا لعين
ما ذكر ولا يضره الخروج عن التقليد المصطلح وان شئت قلت انه اجتهاد
وان شئت قلت انه واسطة بين الاجتهاد والتقليد المصطلح
للاخبار الدالة على ان الايمان هو ما استقر في القلب مثل ما قاله الصادق
عم في جواب محمد بن مسلم حيث سأله عن الايمان انه شهادة ان لا اله
الا الله والاقرار بما جاء من عند الله وما استقر في القلوب من التصديق
بذلك والاستقرار الا ما حصل فيه اليقين ولا يحصل الا بالاستدلال
وفيه انه يكفي في صدق الاستقرار وعدم التزلزل والاطمينان فهو
في مقابل الشاك وفي مقابل من يقول باللسان ولا يعتقد بالقلب
وهو واضح ما رواه في كا عن ابي الحسن موسى عم قال يقال
للمومن في قبره من ربك فيقول الله فيقال له ما دينك فيقول الاسلام
فيقال من نبيك فيقول محمد صلعم فيقال من امامك فيقول فلان كيف
علمت ذلك فيقول امر هداني الله له وثبتني الله عليه فيقال له نم نومة
لا حلم فيها نومة العروس ثم يفتح له باب الى الجنة فيدخل اليه من روحها
وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلي ارجع الى اهلي ومالي
فيقال للكافر من ربك فيقول الله فيقال من نبيك فيقول محمد صلعم
فيقال ما دينك فيقول الاسلام فيقال من اين علمت ذلك فيقول سمعت
الناس يقولون فقلته فيضربان بمرزبة لو اجتمع عليها الثقلان الانس
والجن لم يطيقوها فيذوب كما يذوب الرصاص الحديث والتحقيق
ان يقال المراد بالمومن في هذا الحديث من امن بقلبه واعتنى بدينه
وجعله وسيلة الى ربه وحبب الى نفسه مودة خالقه والاطاعة
له وسكن الى عقائده واطمأن بها وبالكافر من يقول بلسانه تبعا
للناس ما ليس في قلبه نور ولا اعتناء له بشانه ولابد له ذلك على

الكثر من اعتبار الجزم والسكون والاطمينان والاعتقاد واما كو
نا شيا عن دليل تفصيلي وبرهان مصطلح فلا ولا ريب ان مثل هذا الشخص
الغير المعتني مع اتمام الحجة عليه مستحق للعقاب وقد ذكر بعضهم لهذا
الحديث تاويلا بملاحظة نوع من التقية وطبقه على الاخذ بالتقليد
مسندا لتثبيت الله فان التثبيت لا يكون الا في المقلد المتزلزل وهو
لا يتحقق في المتيقن بالاستدلال فوجه خلاص الاول ان دعائه اسلام
على هداية الله والثاني على متابعة الناس من بيعة او اجماع وهو بعيد
احتج النافون بوجوب النظر وهم بين قائل بجوازه وقائل بحرمته بوجوه
لزوم الدوران وجب ذكر في تقريره وجوه اوجهها بناء على
القول بنفي حكم العقل كما هو مذهب الاشعري ان وجوب النظر في
معرفة الله المفروضة استفادته من ايجابه تعالى موقوف على معرفة
الله وانه هل يجب بايجاب ام لا ومعرفته كذلك موقوفة على وجوب
النظر في معرفة الله المفروضة وجوابه ان الوجوب عندنا عقلي لا شرعي
كالاشعري وذكر الفاضل الجواد في شرح الزبدة في بيان ان النظر لو وجب
لتوقف على العلم بصدق الرسول اذ الوجوب ثبت بالشرع والعلم
بصدق الرسول ص يتوقف على النظر في معجزته اذ لو لم ينظر في معجزته
لم يعلم كونه صادقا عن كونه كاذبا ووجوب النظر في معجزته يتوقف
على وجوب النظر في معرفة الله تعالى اما لانه راجع في مطلقه واما لانه
نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل للرسل وهذا دور اقول
وفيه نظر اذ وجوب النظر في المعجزة لا يتوقف على وجوب النظر في
معرفة الله بل انما يتوقف على صدق الرسول فان المفروض ان وجوبه
ايضا شرعي فيحصل الدور بين العلم بالصدق ووجوب النظر في المعجزة
فيلزم توقف العلم بالصدق على العلم بالصدق فليس هذا هو الدور

الذي هو بصدد بيانه كما ولي على ما استفاد من التجريد وشرحه
ان يقال لو وجب النظر لكان وجوبه شرعيا لبطلان الوجوب العقلي
ولو فرض كونه شرعيا لزم منه الدور وهو محال فيلزم انتفاء كونه واجبا
شرعيا وما يستلزم ثبوته انتفاءه فهو محال وهذا التقرير يتم باندراج
مقدمة متاخرة وهي ان يقال في تقرير الاستدلال ان الوجوب لو
كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول
يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى تصديقا له
ووجوب النظر في معجزته ايضا ثابت بالشرع ايضا اما لانه راجع في
حكم النظر واما لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل للرسل
ولا يثبت ذلك الوجوب الا مع العلم بصدقه الذي لا يعلم الا بالنظر
الى معجزته نعم لو قال وجوب النظر في معجزته نفس وجوب معرفة
الله الى اخره في موضع يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله لكان
له وجه وان كان تكلفا وتمحلا وقد يقرر الدور بان وجوب النظر في
معرفة الله نظري موقوف على النظر في دليل ذلك وهو نظر اخر فيجب
ذلك ووجوبه موقوف على وجوب النظر في معرفة الله اذ لو لم يجب
النظر في معرفة الله لم يجب هذا النظر الى النظر في دليله وهذا التقرير
غير مبني على نفي حكم العقل واما اقول فيه ان ثبوت وجوب النظر
في معرفة الله واخذها على سبيل الاستدلال وان كان متوقفا على
نظر اخر وهو الاستدلال على وجوب الاستدلال في معرفة الله تعالى
ولكن وجوب هذا الاستدلال لا يتوقف على وجوب النظر في معرفة
الله واخذها بالاستدلال بل انما يتوقف على مط وجوب المعرفة
المشتركة بين التقليد والاجتهاد فاذا ثبت وجوب حصول المعرفة
في الجملة فيقع الاشكال في انه هل يجب النظر او يكفي التقليد وبعد النظر

في ذلك فكما يستقر الراي على وجوب النظر وكفاية التقليد فالذي
يتوقف على النظر هو اختيار احد طرفي المسئلة اجمالا وهو لا يستلزم
كون احد الطرفين بالخصوص موقوفا عليه النظر   انه صلعم كان يكتفي
من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم ولا يكلفهم الاستدلال على
اصول دينهم ولو كان واجبا لكلفهم ولو كلفهم لنقل الينا لقضاء العادة
اقول والجواب من هذا الدليل يتوقف على بيان مقدمة وهو ان الايمان
في اللغة هو التصديق واختلفوا في حقيقته شرعا والكلام فيه اما في
بيان حقيقته بالنسبة الى القلب والجوارح واما في حقيقته بالنسبة
الى متعلق الاعتقاد واما في حقيقته بالنسبة الى كيفية تحصيل الاعتقاد
وموضع اصل البحث الاخير اذ الكلام فيه في كفاية الظن والتقليد او
لزوم القطع والنظر واما الثاني فسنشير اليه فيما بعد واما الاول فنقول
قيل انه فعل القلب فقط وقيل انه فعل الجوارح وقيل انه فعلهما معا
ذهب الى الاول المحقق الطوسي في بعض فوائده وجماعة من اصحابنا
والاشاعرة والتحقيق انه لا يكفي فيه مجرد حصول العلم بل لا بد من عقد
القلب على مقتضاه وجعله دينا له وعازما على الاقرار به في غيرها
ايضا والخوف بشرط ان لا يظهر منه ما يدل على الكفر والحاصل ان محض
العلم لا يكفي والا لزم ايمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون ما
استيقنت بانفسهم كما نطقت به الايات والى الثاني الكرامية فجعلوه عبارة
عن التلفظ بالشهادتين والخوارج لعنهم الله فانهم جعلوه فعل جميع الواجبات
والمستحبات وذهب بعضهم الى امر اخر واما الثالث فنقل عن المفيد والمحقق
من اصحابنا وجماعة من العامة انه التصديق بالقلب والاقرار باللسان
والعمل بالاعضاء والجوارح وذهب المحقق الطوسي في التجريد الى انه
الاعتقاد بالجنان والاقرار باللسان وهو مقتضى اطلاق اكثر الامامية

وقد ورد الاخبار بمقتضى اكثر هذه الاقوال على ما اقتضاه اطلاق
الاخبار هو الاذعان بالعقائد الحقة مع اليقين الكامل مع الاتيان با
الواجبات والمستحبات وترك جميع المحرمات والمكروهات والتخلق با
الاخلاق الكريمة والتخلي عن الاخلاق الذميمة وهذا هو المخصوص با
لمعصومين وادناه ما اقتضاه هو التلفظ بالشهادتين مع عدم ظهور
ما يوجب الكفر عنه وان لم يكن في القلب من غايتهما (?) ايضا ويدخل فيه
المنافقون وعلى هذا فالايمان اما مشترك بين هذه المعاني او حقيقة
في بعضها ومجاز في الاخر ولكل منها ثمرة مثل ان ثمرة الاولى حصول
جميع ثمرات سائر المعاني مع زيادة حصول درجة القرب الكامل والاستحقاق
للشفاعة الكبرى وصيرورته موردا للوحي والالهام وثمرة الاخيرة
انما هو حقن الدم وحلية النكاح واستحقاق الميراث والطهارة وامثال
ذلك ولكن لا حظ لهم في الاخرة والحد الوسط بينهما اما من يلحق با
المقربين ويحشر مع الصديقين مع زيادة الثواب والاجر واما من
يكفر صغايره باجتناب الكباير اذا اجتنب الكبائر فيصير مغفورا مرحوما
واما من يعذب بمعاصيه في البرزخ والقيمة الكبرى ثم يخرج من النار
او يعذب في البرزخ فقط فلا يدخل جهنم على القولين فيه (?)
والاوساط فرق ثلثه   من يعتقد العقائد الحقة ويفعل كل
الواجبات ويترك كل المحرمات   من يعتقد الحقائق الحقة و
يترك الكبائر ويأتي الفرائض التي تركها كبيرة   من يعتقد با
العقائد الحقة من دون عمل وهذا هو اطلاق اكثر الامامية وكيف
كان ففي مقابل كل ايمان كفر فالذي يثمر في الحكم بوجوب الاهانة والاحتراز
والنجاسة وعدم حل المناكح والمواريث ونحو ذلك هو نفي الايمان
بمعنى عدم التلفظ بالشهادتين ايضا والكفر الذي يوجب العقاب.

وان تعقبه النجاة هو نفي الايمان بالمعنى الذي فوق هذا وهكذا واما
الاسلام فقيل انه الاقرار بالشهادتين مع الاذعان بهما مع عدم انكار
الضروري من الدين وقيل انه اظهار الكلمتين وان لم تعتقد بها و
الحق انه يطلق على كل ما يطلق عليه الايمان ايضا واما لو ذكر مع الايمان
او في مقابله فيراد به احد المعنيين اذا تمهد هذا فنقول ان اراد المستدل
بقوله صلعم كان يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم الذين
كانوا ينظرون الى معجزاته واخلاقه واقواله الحسنة وسجاياه المستحسنة و
يتكلمون بالكلمتين فهو ليس الا المعرفة بالنظر والدليل اذ لا نريد بالدليل
الا ما يوجب الاطمينان كما سنشير اليه وان اراد غير ذلك فعلى فرض
تسليمه نقول ان اردت من الاكتفاء بالمتكلمين في الحكم بالاسلام الاسلام
بمعنى الايمان الذي لا يتحقق الا مع الاذعان بالعقايد الحقة والاطه
به فلا نسلم انه كان يكتفي في ذلك بذلك وان اردت به ما هو اعم من ذلك
ليدخل مطلق المقر بالشهادتين ليترتب عليه الاحكام الظاهرية فلا يضرنا
ولا ينفعك اذ العيان لغني عن البيان ان النبي صلعم كان طريقته في بدو
الاسلام المسامحة والمماشاة مع الاجلاف والاغبياء واستمالتهم على التدريج
ليتقوى شوكة الاسلام بالاجتماع والكثرة ولا ريب ان اكثرهم كانوا
منافقين ومع ذلك كان يعامل معهم معاملة المسلمين ويناكح معهم و
يواكلهم ويباشرهم مع الرطوبة الى غير ذلك فهو صلعم كان يرضى من حال
بعضهم ان يكتفي بمجرد اظهار الاسلام ليكون وسيلة الى حصول شوكة
الاسلام ثم يكمله بالتدريج ان امكن ويتركه على نفاقه مع عدم الامكان
فاذا احتمل الكفاية لارادة هذا المعنى بل ظهوره او تساويه مع ارادة
الاسلام الواقعي   قوله صلعم عليكم بدين العجايز ولا ريب ان دينهن
بطريق التقليد لعدم اقتدارهن على النظر ولفظة على تدل على الوجوب

فحرم النظر

فحرم النظر وفيه منع صحة الرواية عنه صلعم بل قد قيل انه من كلام
سفيان والمذكور في الالسنة والمستفاد من كلام المحقق البهائي
في حاشية الزبدة ان هذا هو حكاية دولابها وكف اليد عن تحريكها
لاظهار اعتقادها بوجود الصانع المحرك للافلاك المدبر للعالم والذي
ذكره القوشجي في شرح التجريد وتبعه الفاضل الجواد هو ما روي ان
عمر بن عبيد لما اثبت منزلة بين الكفر والايمان فقالت عجوز قال
الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده
الا الكافر والمؤمن فقال سفيان عليكم بدين العجايز اقول والمناسب
في المقام هو الحكاية الاولى سلمنا انه رواية لكنها خبر واحد معارض
بالقواطع سلمنا انه خبر قطعي لكنها لا تدل على مطلوبكم لمنع عدم قدرة
العجايز على الاستدلال سيما مع ما سنبين من كفاية الدليل الاجمالي
وعدم الاحتياج الى معرفة طريق اهل الميزان مع ان ما ظهر عن
العجوزة نوع من الاستدلال كما لا يخفى ثم ان المراد بالعجايز هنا جنس
الجميع لا العموم نظير قول عمر كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في
الحجال فعدم اقتدار اكثرهن او بعضهن على الاستدلال لا ينافي
اقتدار بعضهن بقي الكلام في معنى كلمة عليكم ح اذ الرجوع الى الاستدلال
فترك التقليد لا يناسب الامر بالرجوع الى العجايز كما لا يخفى حتى يقال
ان المراد الاخذ بالاستدلال لا التقليد فلنا على المستدل بدو
الذي يخالجني في وجهه وجهان   انه عليكم بتحصيل اليقين
كما حصلته العجوزة فانها جعلت وجود الصانع وكونه مدبر الافلاك
ومحركها كالمحسوس من وقوف دولابها عن الحركة بمجرد تخليتها
عن يدها   ان الاليق والانسب في الاستدلال للاسلم
لكافة الناس الاسهل لعامتهم فهو طريقته لان الاستدلال

بالآثار علمه المؤثر وبالخلق على الخالق لا النظر في نفس الوجود والوجود
المحتاج الى التمسك ببطلان الدور والتسلسل لعدم بلوغ فهم العامة
اليه ولا التمسك بملاحظة نفس الوجود وادعاء تأصله على طريقة
وحدة الوجود التي يسمونها المتصدون لها استدلالا من الحق
الى الحق لان محققي المتصدين لذلك معترفون بانه لا يتم الا بالكشف
والشهود الذي لا يحصل الا بالرياضة والمجاهدة وليس ادراكه
في وسع العقل والنظر والتصديق لا تمامه بالاستدلال كما صدر
من بعض متأخريهم لو فرض تسليم مقدماته فانما هو مما لا يصل اليه
يد اكثر اهل العلماء فضلا عن العوام ولا ريب انه مزلة ومزلقة للخواص
فضلا عن العوام فكيف تكلف بذلك عامة الناس فلذلك خاطب
المكلفين بقوله عليكم بدين العجائز والظاهر ان هذه الطريقة اجنبية
بالنسبة الى طريق الشرع ولم يدل عليها اية ولا خبر وما يقال ان
قوله تع سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى الطريقتين فاولها
اشارة الى الاستدلال من الآثار على المؤثر كما هو طريقة المحجوبين من
الشهود واخرها يعني قوله تع اولم يكف بربك الخ اشارة الى الطريقة
الاخيرة يعني وحدة الوجود فهو من التأويلات التي دعا اليها دسو
ما توهموا بأوهامهم في خواطرهم بل الظاهر من الاية انه على نسق واحد
كما ينادي به استفهام عدم الكفاية فانه متعارف في تأكيد الكلام السابق
وتتميمه لا انه صادر للاول ونحن نمنع ما ورد في الادعية مما يشعر
بالطريقة الاخيرة مثل قول امير المؤمنين ع يا من دل بذاته على ذاته
وقول السجاد بك عرفتك وانت دللتني عليك ومثلها يحتمل معنيين
ان الظهور الاجمالي الذي حصل منه في فطرتنا بل فطرة

البهايم

البهايم صار سببا لتوجهنا الى حق معرفتك الى ان عرفناك بما استطعنا
او ان خلقك ايانا وجوارحنا وقوانا وحواسنا والامور الغريبة
التي يحصل منها العبرة ويجرنا الى وادي الفكرة صارت سببا لمعرفتنا
اياك فبسببك وعنايتك عرفناك وهذا ان قلنا بالفطرة كما هو الحق
سنشير الى بيانها في الجملة والا فالمتعين هو الثاني ويرجع ماله الى
استدلال العجوز انه صلعم نهى عن الجدال كما هو في مسئلة القدر
روي انه صلعم خرج على اصحابه فرآهم يتكلمون في القدر فغضب حتى
احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت
عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال اذا ذكر القدر فامسكوا وفيه
ان النهي عن الجدال بل عن البحث غير النهي عن النظر وقد يكون الجدال
حراما وقد يكون فيما لا طائل تحته فيكون تضييعا للوقت وقد يكون
في تركه حكمة وفي فعله مفسدة مثل ان الكفار في بدو الاسلام اذا
كانوا يرون المسلمين يباحثون في المسائل ويجادلون كان يجرهم مظنة
ان يقال ان هؤلاء بعد لم يستقر امر دينهم ويدعوننا اليه ونحو ذلك
واما النهي عن خصوص الخوض في مسئلة القدر فهو لا يستلزم النهي
عن النظر في المعارف الحقة اذ القدر الذي كلفنا به هو ما يمكن ان يبلغه
عقولنا واسرار القدر مما لم يبلغه عقولنا فالنظر والكلام فيه مزلة
عظيمة لا يقال ان ذلك ايضا يرجع الى معرفة الله تع بصفاته الذاتية
او الفعلية والامر فيه دائر بين النفي والاثبات فما معنى النهي عن
النظر فيه لانا نقول النظر في المطالب والتميز بين الحق والباطل
واختيار النفي والاثبات اما ما يحصل باقامة البرهان على حقية
احد الطرفين وبطلان الاخر بابطال دليل الطرف الاخر واما باقامة
البرهان على حقية احد الطرفين فينتفي نقيضه لامتناع اجتماع

التنبيه

النقيضين او الضدين ولا يضره عدم الاقتدار على ابطال الدليل
الطرف الاخر لاحتمال عدم القدرة على ادراكنا المعايب السابقة
في مادة برهاننا وهيئته وحصول اليقين في الطرف المقابل شاهد
على بطلان دليل الذي اقيم على خلافه فانا اذا تاملنا في مسئلة فعل
العبد مثلا واقمنا البرهان على كونه مختارا بالبراهين القاطعة
من الضرورة العقلية ولزوم اللغو في ارسال الرسل والوعد و
الوعيد ومدح الصلحاء وذم الفساق وغير ذلك مما يلي به الكتاب
والسنة فلا يضره العجز عن شبهة الجبر ولذلك قال بعض المحققين
اذا عارض الشبهة البديهة فلا يلتفت اليها ففي مثل شبهة خلق الكلام
المتداولة في السنة والكتاب اذا اثبتنا بالبرهان القاطع عدم صدور
القبيح من الله تعالى وانه لا يظلم عباده شيئا فان سلم بقاء حيرة لنا في
وجه حكمة خلقه فهو لا يوجب التامل في انه لا يصدر عنه الظلم
وقد يكون التامل في الصغرى وهو لا يوجب قدحا في الكبرى وذلك
كما ورد في الحديث ان موسى قال الهي ارني عدلك فامره ان يختفي
في جنب عين على طريق ففعل فجاء فارس واستراح ساعة وراح و
نسي هميانا فيه الف دينار ثم جاء صبي واخذه وذهب ثم جاء اعمى فاذا
الفارس قد عاد واخذ الاعمى بالهميان وسل سيفه وجز راسه فقال
موسى عم ضاق صبري وانت عادل فقال يا موسى قد كان الاعمى قتل الهي
ابا الفارس وكان لاب الصبي الف دينار عند الفارس من اجر خدمته
اياه فقد استوفى كل حقه وكفاية حكاية صحبة موسى عم مع الخضر كذا كرم
وحيرته في فعله في المقامات الثلثة فاذا عجز نبي عن ادراك حكمة
عبد فكيف بالعبد عن ادراك حكمة الله العليم الحكيم وبالجملة لا دلالة
في النهي عن الخوض والبحث عن مسئلة القدر على وجوب التقليد في

اصول

اصول الدين وعدم جواز النظر فيها انه بدعة في الدين اذ لم
ينقل عن النبي صلعم واصحابه الاشتغال به اذ لو اشتغلوا لنقل الينا التواتر
الدواعي وقضاء العادة كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف
اصنافها وكل بدعة مردودة وفيه منع عدم نقله اذ لا بل هو من اليقينيات
والقران الكريم مملو من المناظرات مع الكفار بما وقع من الانبياء
وامر نبينا صلعم به فقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وغير ذلك من
الايات والاخبار التي وردت في مناظرات اهل الكتاب وسيما من روا
اصحابنا ائمتهم عم ومباحثهم مع الزنادقة وامرهم اصحابهم بذلك
مع ان اصحاب النبي كان اقل حاجة الى النظر لانهم كانوا يشاهدون المعجزات
الباهرات بل كان يكفيهم رؤيته صلعم ورؤية احواله وافعاله سيما مع قلة
الشبهات وعدم حدوث التشكيكات التي حصلت بعد زمانهم وان اريد
ان تدوين الادلة والابواب على ما جمعه الكتب الكلامية بدعة فكذلك
حال الفقه فلا بد ان يكون هو ايضا حراما مع ان البدعة المحرمة هو ادخال
ما ليس من الدين في الدين بقصد انه من الدين لا الاهتمام والجهد
في تدوين ما سمعوه من الدين وضبط العقائد اللازمة وذكر ما
يذب به عن شبهات الملحدين وتشكيكات الضالين المضلين بل هو
عين العبادة والطاعة وان سميته بدعة فنمنع كونه بدعة محرمة هذا
واعلم ان هذا الدليل وما تقدمه معارضة على القول بوجوب النظر
شرعا والا فلا يرد هذه الادلة على من قال بان الوجوب عقلي لا شرعي
وذلك لان النزاع في وجوب النظر وكفاية النظر وكفاية التقليد
مسبوق بالنزاع في ان وجوب معرفة الله عقلي او شرعي لكل من
الفريقين يختلف بعد اثبات مذهبه في المقام الثاني فدليل القائل
بان وجوب معرفة الله عقلي هو وجوب شكر المنعم وازالة الخوف

وانه يقتضي معرفة المنعم فدليل اشتراطهم القطع او الاجتهاد
هو ان الخوف لا يزول الا بذلك ومن يكتفي بالنظر الظني او التقليد
يقول ان الخوف يزول بالظن والتقليد ايضا ودليل القائل بالوجوب
الشرعي هو منع حكم العقل وان الشرع قال بوجوب المعرفة ثم ان
القائل من هؤلاء بوجوب النظر والعلم يستدل بمثل انظروا واعلم
انه لا اله الا الله والقائل بكفاية الظن والتقليد يستدل بمثل هذه
الادلة فالاولون في مقام البحث من وجوب المعرفة بالنظر او غيره
بعدما يثبتوا الشرع حتى يصح عليهم بمثل هذه الادلة بخلاف الاخرين
اللهم الا ان يقال المراد بهذه الادلة تنبيههم بعد اثباتهم الشرع
بطريق النظر على بطلان ما فهمه عقولهم واستدلوا به بوجوب
النظر ثم ان امثال هذه الادلة انما تنفع بعد ثبوت الاسلام و
لا تنفع المكلفين من اليهود والنصارى ونفعها للمسلمين ايضا انما
هو في بعض المسائل وتتميمه يحتاج الى القول بعدم الفرق وايضا
هذه الاستدلالات وما يجيء بعد ذلك انما ينفع في العلم للمناظرين
المجتهدين ولا ينفع لمن لم يبلغ درجتهم اذا اراد اخذ الطريقة في
مسئلة جواز التقليد وعدمه الا ان يقال التحقيق عند الناظرين
ينفع في معرفتهم الحق من الباطل فاذا ثبت وجوب النظر عندهم فيجب
عليهم الامر بالمعروف فيامرون المكلفين بالنظر في هذه المسئلة
وبهذا يندفع ما لعله سيورد على ما حققناه انفا من ان القائلين
منهم ليسوا بمكلفين بذلك لان هذا يستلزم صحة طريقة اكثر المخطئين
فلا يجب علامهم لعدم كونهم اثمين كما ذكرناه في القانون السابق
في حكم الفروع ووجه الدفع يظهر مما بيناه ثمة فان الاستكمال امر
مقصود من الله تعالى ولم يكتف على العباد بعدم كونهم معذبين

ولابقليل

ولا بقليل من الخير والفيض بل اراد منهم الكمال ونهاية القرب على
حسب استعدادات العباد فبعد تحقق الحال واخبار المجتهدين
الامرين بالمعروف اياهم باحقيته فيحصل لهم تنبه وتيقظ فيجب
على المكلفين ح ابتغاء طريقتهم في الاجتهاد والنظر بحسب طاقتهم
وطريقة التنبيه تختلف باختلاف المكلفين وكذلك طريقة النظر
فربما كان المكلف من جملة الطلبة وقد حصل لهم حظا وافرا من العلم
ويطيق فهم هذه الادلة التي تداولها المجتهدون فالمجتهدون يلقون
اليهم تلك الادلة فيتفكروها ويجتهدوا في مسئلة لزوم النظر
وعدمها اذ قد ذكرنا ان ذلك من المسائل الكلامية التي من توابع
اصول الدين وان لم يكن المكلف في هذه المرتبة فيكفي التنبيه له بما
يقال انما المكلف لا تكتف بتقليد ابيك وامك وراجع الى عقلك
فان محض التقليد لا يصلح للاطمينان فان المكلف ح يمكنه التمييز
في هذه المسئلة اعني لزوم النظر والمراجعة وعدمه ويكفيه
في المراجعة الاعتماد على عالم ورع بحيث يعتمد بقوله اذا لم يستطع فوق
ذلك وهكذا نفس مراتب المكلفين ومراتب التنبيهات فيختلف
التكليف بالنسبة الى اختلاف طبقاتهم وبذلك يختلف تكليفهم
في نفس العقايد ايضا وهذا هو واحد من النكات التي كان يكتفي
صلعم عن الاعراب بالشهادتين لاجلها فان التكليف بمعرفة التوحيد
الكامل والتنزيه الشامل وادراك معنى التجرد وعينية الصفات
وعدم كونه تعالى في جهة ولا مكان ولا في الارض ولا في السماء
وانه لا يرى ولا يعرضه الرضا والسخط المفهومان للعامة ونحو
ذلك في اول التكليف لكل واحد مما لا يصح ولا يمكن في الاغلب
فكان اجزاء الايمان ايضا مما ينبغي في الاكثر ان يحصل تدريجا

فكون ذلك الحال في كيفية حصولها بالادلة التفصيلية والاجمالية
ولو بمجرد الاعتماد على معتمد وسيجيء تمام الكلام   ان الشبهات
في الاصول كثيرة والنظر مظنة الوقوع في الشبهة وهو مستلزم
للضلالة فيحرم النظر ويتعين التقليد اذ هو اسلم وفيه مع انسداد
على التقليد ان مجتهد ذلك المقلد ايضا يحرم عليه النظر فيجب تقليده
غيره فيتسلسل او ينتهي الى ناظر فيعود المحذور مع انه يزيد عليه
احتمال كذب المجتهد في ادعاء رايه وان هذا يجري في كل صاحب
دين ومذهب وتخصيصه بدين الاسلام موقوف على ثبوته فننقل
ثبوته هل حصل بالاجتهاد او بالتقليد فيعود الاشكال والظاهر
ان مبنى هذا الدليل هو ما اشرنا سابقا من ان هذا كلام مسلم بين
مجتهدي اهل الاسلام يلقونه الى القاصرين من باب الامر بالمعروف
وهم يطمئنون بذلك ويصير تكليفهم ذلك وذلك لجزمهم بان عدم
النظر لا يضرهم وذلك انما يتم في مسلمات اهل الشرع مثل ان اهل الشرع
يمنعون الطلبة عن النظر في الحكمة لان اهل الحكمة قد خالفوا مسلمات
الشرع من حدوث العالم وعدم كون العقول مؤثرات في السفليات
وكون المعاد جسمانيا وامكان الخرق والالتيام ونحو ذلك لا يوجب
العذاب فان اوجب فهو الاعتقاد بها فلا يضر المنع عن النظر في
ادلة الخلاف اذ المفروض بقاء اطمينان المكلف بحالته ولا داعي الى
تنبيههم على الاشكال بل الداعي على خلافه ثابت واما من حصل مرتبة
من العلم وقرع سمعه شبهات الحكماء فلا ريب ان الاكتفاء بقول العلماء
في حرمة النظر انما تقليد لهم في هذه المسئلة التي من الاصول
وانتج واحد للشبهة وتنبيه للاشكال الا انه مظنة الشبهة و
ح نقول ان كان شبهتهم ومخالفتهم انما هو على ما علم صدوره من

الشرع

الشرع فلا يمكن حصول الجزم واليقين بقولهم وادلتهم مع الاعتقاد
بالشرع لامتناع اجتماع القطعيين المتخالفين وان كان فيما يحتمل ان
يكون مراد الشارع غير ذلك كما يدعيه حكماء الاسلام في كثير من المسائل
فلا بد فيه من المراجعة والتامل فان حصل اليقين على ما قالوه واحتمل
الشرع لموافقتهم فلا مناص عن القول به وان لم يحصل اليقين بما قالوه
فيقدم الشرع وان كانا مظنونا لان الظن الحاصل من ظواهر الشرع
مما لا ريب في حجيته ما لم يعارضه قاطع بخلاف الظن الحاصل من العقل
وان كان قويا في نفسه وهذا هو مراد اهل الشرع من قولهم بوجوب
اتباع الشرع يقينا مع قولهم بان هذا مقتضى ظاهر الشرع وسيجيء تمام
الكلام والحاصل ان هذا الدليل لا يناسب اطلاق موضوع المسئلة
ومن هذا القبيل منع الشارع من الخوض في مسئلة القدر ومن
هذا القبيل منع علماء المسلمين للعوام والطلبة القاصرين عن مباحثة
علماء اليهود والنصارى في مسئلة النبوة والحاصل ان هذا الكلام
يتم ما بقي اطمينان المكلف بحاله ومع تزلزله فكيف يقال بالمنع عن النظر
معه   ان الاصول اغمض من الفروع وابعد عن الافهام
منها فاذا جاز التقليد فيها ففي الاصول اولى وهذا الدليل ايضا انما
ينفع في الاغلب للعلماء المجتهدين الناظرين ويصير اختيار المذهب
فيه مثمر الجواز تغيير العوام وامرهم بمقتضى ما راوه وفيه منع
الاغمضية فيما يحتاج اليه المكلفون ويثبت التكليف به من حيث
انه اصول الدين نعم قد يحصل الاغمضية في عروق مسائلها ودقايقها
التي لم يثبت تكليف الناس بها وانما يجب الغور فيها والنظر والتدقيق
والتنقيب لمعرفة الشبهات وطريقة رفعها كفاية لمن كان قابلا
لذلك ومستعدا له حراسة للدين المبين وارغاما لانوف الجاحدين

والمطلبين ولا اصل خليته لذلك فيما نحن بصدده بل ادلة اصول
الدين مبتنية على قواعد مضبوطة وضوابط محدودة يحصل لمن
صرف فيه برهة قليلة من الزمان ولم يقم دليل على وجوب ازيد مما
يقتضيه هذه الادلة بخلاف فروع الدين فانها منتشية متفرقة مبتنية
على ادلة متخالفة ظنية لا مدخلية لادراك العقول فيها ويحتاج الى
صرف جميع العمر او اغلبه فيها وهذا من الوضوح بحيث لا يحتاج
الى البيان والذي جعله الطلبة في امثال زماننا وسيلة لانحرافهم
من تحصيل الفقه واشتغالهم بتحصيل حكمة اليونانيين من المشائين
والاشراقيين تمسكا بان معرفة الله مقدم على عبادته وطاعته ولا يمكن
الا بتحصيل هذه العلوم فهو من وساوس الوسواس الخناس الذي
يوسوس في صدور الناس فترى بعضهم يصرفون عمرهم جميعا في تحصيل
هذه العلوم تمسكا بانه من مقدمات الفقه اذ الفقه هو العلم بالاحكام
الشرعية وذلك يتوقف على معرفة الشارع وما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب حاشا وكلا ان يكون ذلك موجبا للمعرفة وموجبا لمزيدها او
ما يتوقف معرفة الفقه والشرع عليه نعم قد يصير مورثا للزندقة
والالحاد وقد توجب كثرة البعد عن ساحة القرب والندامة والحسرة
يوم التناد وربما يموت احدهم بعد مضي خمسين سنة من عمره او
ستين وبعد لم يعرف مسائل وضوئه وتيممه وصلوته وليس عمله
في عباداته الا ما علمه امه او ابوه او معلمه في الكتاب ومع ذلك يستهزؤن
بالفقه ويحقرون اهل الشرع فسيأتيهم انباء ما كانوا به يستهزؤن
وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون نعم من اسس اساس الشرع
واستعد للنظر في هذه المباحث فلا يضره النظر فيها والتأمل فيها من
جهة الاطلاع على اصطلاحاتهم لئلا يعجز عن مكالمتهم ومناظرتهم حال

البحث اذ لا ريب ان مدافعة الخصم لا يتم الا بمعرفة ما يقوله وكل كلمة من
كلماتهم مبتن على اصطلاح خاص عندهم واصل مؤسس بزعمهم ولما لم
يكن الغافل من هذه الاصطلاحات في حال التخاطب الجواب على وفق
سؤالهم فظن الغافل ان هذا من جهة عدم اقتدار المتشرع على ذلك
وهذا كما ترى ان العالم النحرير يعجز عن فهم اللغة التركية ويتكلم الطفل
الذي له سنتان او ثلث سنين في غاية التسلط فلهذا لا نضايق
بالقول بالوجوب كفاية على من يندفع به مضرة اهل الشبهة
اما نعلم ان قول النبي صلعم والامام بل العدل العارف اوقع في النفس
مما يفيده هذه الادلة المدونة في علم الكلام اذ هي موقوفة على مقدمات
نظرية يتوقف اثباتها على رفع شكوك وشبهات لا يتخلص منها
الا من ايده الله تعم ويظهر الجواب عن ذلك بملاحظة ما مر اذ متابعة
قول المعصوم بل العدل العارف يكون من باب الاستدلال غالبا
ومع الاطمينان الرافع للخوف فلا حاجة الى غيره وليس هذا تقليدا
قوله تعم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه اولا
انها مختصة بحكاية بشرية الانبياء كما يدل عليه صدر الاية وثانيا منع
ان الغافل المتمكن عن المعرفة ليس من اهل العلم وثالثا ان ظاهر الاية
خطاب المكلفين كافة فمعناه يا ايها الذين لا يعلمون اسئلوا الذين
يعلمون فاذا اردنا شمول الاية للاصول والفروع فيشمل اهل جميع
المذاهب ولا ريب ان اهل العلم وغيرهم من اليهود هم الذين يعرفون
ويميزون كما هو مقتضى مقام الاية ورابعا ان قيل المراد ان غير العلماء
من كافة الناس يجب ان يسئل اهل العلم الخاص وهو الحق الواقع فهذا
يوجب تخصيصا في اهل الذكر لا يعرفه المخاطبون مع المعروض ان
الامر في تحصيل المجتهد والعالم واهل الذكر ابدا ان يكون موكولا

الى انفسهم ولا معنى للتقليد فيه ايضا الا على سبيل الاعتماد على العالم
فى ته هذا فيكون نوعا من الاجتهاد فيكون ذلك رخصة لرجوع
اليهود الى علمائهم والنصارى الى علمائهم وهذا الاستدلال انما ينفع
لمن يجوز النظر والا فالامر ظاهر فى الوجوب العينى واخراجه من الظاهر
وارادة الرخصة ليس باولى من تخصيص المعلوم بالفروع مع ان
التخصيص مقدم على المجاز ورابعا انه ظاهر ظنى لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة
على وجوب النظر ثم ان هذا الاستدلال ايضا انما ينفع المناظرين من المجتهدين
من اهل الاسلام فى تحقيق الحال وامر سائر المكلفين وتنبيههم على مقتضى
ما وجدوه كما اشرنا سابقا ثم ان بعض افاضل المتاخرين اورد على القائلين
بوجوب المعرفة بالدليل على الاطلاق وجوها من الاعتراض لا باس بايرادها
انه كيف يجوز لمن لم يكن حاضرا عند اظهار المعجزة العلم به الا بما
لا اخبار له بعنوان التواتر وكيف يحصل العلم له بطبقات الرجال الذين
بهم يحصل التواتر لكل احد وهو شان من حصل قدرا كاملا من العلم
فيلزم الحرج ولو سلم كونه كوجود الهند ومكة فانى لهم العلم بامامة
الائمة عم ومعجزاتهم وليس فى الكتب الا ان ما يحصل به التواتر لكل واحد
منهم وكذا الخبر المحفوف ما كل واحد بل غاية الامر حصول التواتر بالمعنى
لبعض اهل العلم وكذا الكلام فى اثبات العصمة مع ان فهم المعجزة وتميزها
من السحر ليس شان كل احد سيما اذا كان من جهة البلاغة والظاهر ان
عامة العرب قلدوا خواصهم فى ذلك اقول قد ذكرنا انه لا بد من توجيه
كلام القوم من اطلق الكلام وتقييده بالا يلزم منه عدم الاعتماد على قواعد
المؤسسة فى العدل من قبح تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق ونحو
ذلك ثم ان كان مراده تجويز التقليد المصطلح فى الفروع اعنى الاعتماد
على الظن الاجمالى وان لم يحصل له الجزم فى نفس الامر ولا الظن الذى

يطمئن

يطمئن به النفس ويزول به الخوف فالعجز عما ذكره لا يدل على جواز
الاكتفاء به وان اراد انه لا يجب الاستدلال بالادلة التفصيلية و
معرفة المعجزة على التفصيل فى حصول الاطمينان فهو كما ذكره وقد مر
بيان ذلك ونقول هنا ان اثبات النبوة والامامة لا ينحصر فى ثبوت
المعجزة بل له طريق اخر مثل افضلية بعد ثبوت لزومهما بالدليل و
اذا ثبت لزوم النبى صلعم او الوصى فيمكن ان يحصل له الجزم الذى يطمئن
به النفس ويزول الخوف بمتابعة جماعة ممن يعتمد عليه من العلماء
بل واحد منهم كما مر وهو ايضا بمنزلة الاستدلال ولا يضرنا اطلاق
التقليد عليه فان المعيار فى الجواز وعدم الجواز هو الدليل لا الاطلاق
والاسم فاذا ثبت عند المكلف بدليل اما من عنده او بالاعتماد على
احد يطمئن بقوله اصل لزوم بعث النبى ونصب الوصى ثم يذكر
له ان الواسطة بين الله وعباده لا بد ان يكون امينا معتمدا عليه
افضل من كل من يجب له متابعته او معصوما ومحفوظا من الزلل
والخطأ واطمئن المكلف بذلك ثم ذكر ان هذا الشخص فى هذا الدين
هو محمد بن عبد الله صلعم فانه كان كذا فى اخلاقه وكذا فى افعاله وكذا
فى خلقته وكذا فيما ظهر من الخوارق وذكر له برهة من الاحوال
وقارن بذلك امور وقرائن من حال هذا الذى يعتمد عليه انه
صادق وانضم اليه قول عالم اخر مثله وهكذا فانكار امكان حصول
الاطمينان له بحيث يزول الخوف عنه مكابرة غاية الامر انه ظن فى
نفس الامر وجزم عنده يعنى انه بحيث لو عرض له تشكيك من مشكك
فقد يحصل له احتمال الخلاف او الظن بالخلاف وهو لا يضره ما دام
باقيا على جزمه غافلا عن لزوم شىء اخر عليه وهذا الذى يسميه اهل
المعقول اعتقاد الرجحان وهو غير الظن عندهم وقد ذكرنا انه كاف

وكذا الكلام في معرفة حال الائمة عم فان لحصول المعرفة بها للعوام
طرقا سوى معرفة خصوص المعجز ومنها انه قد يمكنه معرفة ان الدين
بعد رسول الله صلعم منحصر في فرقتين منهم من جعل الوصي بعد النبي
صلعم بلا واسطة فلانا ومنهم من جعله فلانا وهذا حال هذه الجماعة
وقولهم وطريقتهم وهذا حال هذا الشخص وطريقته وهذا حال
الجماعة الاخرى وطريقتهم وحال الشخص الذي اتبعوه فيحصل للمكلف
الجزم بصدق هذا القائل المخبر ثم يتأمل هو ويختار احدهما لما يراه موافقا
لما يحكم به العقل الصريح ولا يلزم في صورة الاكتفاء بما ذكر عسر ولا
حرج وقد يشكل المكلف فيه مطالب بعض احد المذهبين كما لو قدر
على الاذعان بمذهب الامامية وحصل له الجزم ولكن بقي في شبهة
غيبة امام الزمان عم متحيرا ولم يحصل له الاطمينان بانه كيف يصير شخصا
واجب الاطاعة من عند الله ولا نعرفه بشخصه ولا يمكننا الوصول
اليه ابدا واختفى عليه فائدة ذلك فاذا لم يمكن لتحصيل الجزم بالنصوص
والادلة القائمة على لزوم وجود معصوم عم في كل عصر فيكفيه ان
يلاحظ ان ثبوت احد المذهبين من طريقة الامامية ومخالفيهم
متحقق جزما فاذا حصل له الجزم باختيار مذهب الامامية فيلزمه
الاذعان بذلك لعدم انفكاكه في نفس الامر عن ذلك وان لم يبلغ
عقله الى ادراك حقيقة الامر في خصوص ذلك واما حكاية فهم المعجزة
نعم تسليم ما ذكره من عجز العوام عن فهمها فلا ريب ان تبكيت كبرائهم
والزامهم يكفي دليلا لمن دونهم فلعلهم اعتمدوا عليه   تقليدا
المعصومين عم في اعتقاد امامتهم بعد نصب كل منهم عقيب الاخر
فان العوام والاطفال والنسوان الناشئين عنهم لا يمكن لهم العلم بذلك
الا بالاخبار ولا يمكن غالبا بل يستحيل عادة حصول التواتر لهم كما اشرنا

سابقا فلا محالة انهم عم قرروهم على التقليد ويظهر الكلام فيه ايضا
مما مر ولا ينحصر طريقة الجزم في مشاهدة المعجزة او سماع النص بالتواتر
والحاصل ان ان اراد كفاية الجزم الذي ذكرنا والاطمينان الذي بينا
فنعم الوفاق ويدل عليه العقل والنقل تقرير وغيرهما وان اراد كفاية
التقليد بالمعنى المصطلح اعني الظن الاجمالي المقرون لاحتمال في نظره
الذي لا يرفع الخوف فكلا   انه على هذا يلزم كون المستغلين
في النظر اذا لم يبلغ بعد غايته وماتوا كانوا كفارا مخلدين وعندنا ان
الظاهر انهم لا يريدون بذلك للزوم التكليف بالمحال ولا ريب انهم في
هذا الحال معذورون نعم يظهر مما نقل عن السيد ره ذلك ولا بد
من تاويله ولعلنا نشير اليه فيما بعد   ان الايمان على قسمين
مستقر ومستودع ويشهد له الاخبار الواردة في تفسير قوله تعالى
فمستقر ومستودع وكل من كان ايمانه مستودعا لم يكن ايمانه ماخوذا
من الادلة اليقينية بل هو ناش من الظنة والتقليد والائمة عم
كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين وورد في حقهم انهم اذا ماتوا
فلم يؤخذ منهم ايمانهم المعالهم لما توا مؤمنين وورد ان ايمانهم يجيء
لو تضرعوا الخ والحق في المسئلة عن السيد اقول قد اختلفوا المتكلمون
في جواز زوال الايمان وعدمه والاكثر على الاول للايات مثل قوله تعالى
الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا وقوله تعالى يا ايها الذين ان
تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين
وقوله تعالى ان الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى
الشيطان سول الى غير ذلك من الايات الكثيرة ونقل عن السيد ره
وجماعة من اصحابنا الثاني فيقولون ان الارتداد كاشف من عدم
الايمان الحقيقي وسابكونهم منافقين او تابعين للظن واولوا الايات

بإرادة الإيمان اللساني من الذين آمنوا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم
وجعلوا الأحكام المذكورة في الشرع لمن يحكم عليه بالارتداد في ظاهر
الشرع فكما أنه يحكم بالإيمان بإظهاره وإن لم يكن مؤمنا في الواقع فكذلك
يحكم بالارتداد بأي وجه وإن لم يكن في الأصل مؤمنا وإن بقي على
إيمانه الواقعي أيضا عند الله عقوبة لهتك حرمة الشرع والتحقيق
إمكان زوال الإيمان إما بالجحود مع اليقين كما وقع عن أبي جهل وأضرابه
وقد أشرنا إليه سابقا وإما بسبب طرو الشبهة لعدم كون جزمه
في الدين بعنوان حق اليقين وقد بينا أنه لا يختص الإيمان فيه بل لا
يمكن حصوله عادة إلا للمعصومين والأوحدي من المؤمنين الكمل الذين
لا يسمح الزمان بمثلهم إلا في غاية الندرة بل يحصل بما يطمئن به النفس
سيما إذا لم يكن عنده احتمال النقيض وإيمان أغلب الناس مبني على ذلك
والأخبار الواردة في المعارين والمستودعين كلها شاهد عليه وكذلك
ما ورد في الأدعية من الاستعاذة بالله من مضلات الفتن فإن
ذلك من المعصومين إن لم يكن بعنوان الحقيقة فلا ريب أن مرادهم
تعليم سائر المؤمنين ولا معنى له مع عدم الإمكان والحاصل أنا قد بينا
أن للإيمان مراتب أو معاني متعددة والناس يختلفون فيها وكلهم
مؤمنون وما ورد في الآيات والأخبار الدالة فإنه واردة على نفس الحكم
لا على مجرد من يحكم بإيمانه ولا داعي إلى تأويله فإذا لم يقم البرهان على
اشتراط حق اليقين في كل الناس فهذه الظواهر كلها دليل على كفاية مجرد
اطمئنان النفس فيها وإلا لم يتحقق الزوال ولم يثبت مصداق لهذه
الآيات والأخبار ومناط الاستدلال بأخبار المعارين والمستودعين
أنهم كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين لا المنافقين حتى يقال
أنهم كانوا يعاملون مع المنافقين أيضا معاملة المؤمنين كما يدل عليه

رواية عيسى القمي الدالة على أمر الإمام بمجانبة أبي الخطاب ثم أمره بلعنه
وعن ها   إن عدم الفرق بين مراتب المكلفين في الفهم [illegible]
لأن إثبات عينية الصفات وإثبات التجرد ونفي الرؤية وعدم صدور
القبيح ليس شأن كل أحد لغموض أدلتها ونفس مسائلها مع أنا نعلم أن
أصحاب الأئمة ثم بعد عهد بعيد كانوا في خدمتهم أيضا يستفهمون
عن أمثال ذلك كما يستشير إليه حديث دعلب اليماني أقول وهو كما
ذكره وقد أشرنا إليه وسنشير بعد ذلك أيضا   إن الشيخ
روى في كتاب الغيبة عن الصاحب عليه السلام أن جماعة يقال لهم الحقيقة
وهم الذين يقسمون بحق علي عليه السلام لحبهم إياه ولا يدرون حقه وفضله
وهم يدخلون الجنة فإن الظاهر أن هؤلاء من مقلدي الشيعة أو
مقلدي أهل السنة فلا وجه للحكم بأن كل من لا يعتقد بإمامة الأئمة
عليهم السلام يدخل النار أقول لا بد من حمل هذه الرواية وما شابهها على الغافل
الغير المقصر ولا نمنع ذلك فيه كما أشرنا ثم إن تتميم هذا المقام يقتضي رسم
مبحث   إن المراد بالدليل عند من يقول بوجوب المعرفة با
لدليل لا بالتقليد هو ما اصطلح عليه الأصوليون من أنه يمكن التوصل
بصحيح النظر إلى مطلوب خبري مفردا كان أو مركبا خلافا للمنطقيين
حيث يشترطون في الدليل تركيب القضايا فالعالم عند الأصوليين
دليل على إثبات الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث له
صانع ولذلك تراهم يعدون الأدلة الفقهية الكتاب والسنة و
نحوهما وعند الأصوليين لا دخل للدليل الذي يغفل عنه فلا يشترط فعلية
التوصل في إطلاق الدليل وقيل والجزئي لإخراج الحد وهو يشمل الأمارة
أيضا وعند المنطقيين فهو قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولا
آخر وذلك يختص بالبرهان لعدم استلزام غيره شيئا لذاته لعدم

العلاقة بين المقدمات الظنية ونتايجها فقد يزول الظن ويبقى
سببه كما يشاهد في حصول الظن نزول الغيث بملاحظة الغيم الرطب
ثم يظهر خلافه مع بقائه وقد يسقط قيد الاستلزام ويقال قولان
فصاعدا يكون عنه قول آخر ليدخل الصناعات الخمس البرهانيات والجدليات
والخطابيات والشعريات والمغالطات والاستقراء والتمثيل ولما ورد
على ذلك بان الاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم وكيف
لا واستلزام القياس الصحيح الصورة للنتيجة قطعي فالمعنى انه لو تحقق
الاول لتحقق الثاني وهذا يشمل جميع الصناعات وما ادرجه المنطقيون
في تعريف القياس من قولهم متى سلمت استلزام قولا اخر تنبيه على
عدم اشتراط مسلمية المقدمات في تحقيق القياس من حيث هو ثم
ان اطلاق الاصوليين الدليل على المفرد كالعالم مجرد اصطلاح والا فلا
يمكن اثبات المطلوب الا بمقدمتين فان الدليل من حيث انه يتوصل به الى
ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لا بد فيه من ملزوم للمحكوم به يكون ثابتا
للمحكوم عليه الخبري لينتقل الذهن منه الى المحكوم عليه ويلزم من ثبوت
ذلك الملزوم للمحكوم عليه ثبوت لازمه فالقضية المشعرة بلزومه هي
الكبرى والاخرى الدالة على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى
واعتبار المقدمتين في تعريف المنطقيين مصرح به وفي اصطلاح
الاصوليين مندرج في صحيح النظر اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بصحيح
النظر هو الصحيح عند المستدل والمراد بالنظر التامل في المعلومات لتحصيل
المجهولات فالتامل في العالم بانه متغير وفي متغير بانه حادث يوجب
الوصول الى ان العالم حادث والتامل في المفردات حقيقته هو ترتيب
قضايا موصلة الى المطلوب وهذا هو المراد بقولهم ان العالم دليل على وجود
الصانع لا ان المفرد من حيث انه مفرد موصل الى التصديق اذ لا بد

ان المحصور

ان محض تصور شيء لا يوجب الوصول الى المطلوب خبري وكذلك الكلام
في قولهم ان الدخان يدل على النار فان محض تصور الدخان واحساسه
لا يدل على النار بل من حيث التامل في انه من الاجزاء اللطيفة المستحيلة
من الحطب بمجاورة النار وانه ملزوم النار غاية الامر ان بعض الانتقالات
اقرب من بعض وبعضها يصير الى حد ربما يغفل عن مبادي حصولها
لكثرة الممارسة ومثل ذلك الدلالات الطبيعية واما الدلالات الوضعية
فلها جهتان اشرنا اليهما في مباحث العام والخاص احديهما تصورية و
الاخرى تصديقية فاستحضار المعنى الموضوع له بحضور الشيء الموضوع
هو معناه التصوري والتصديق بان ذلك هو المعنى الذي وضع له
ذلك الشيء هو معناه التصديقي وهو لا يحصل من الوضع لاستلزامه
الدور كما اشرنا وبينا ان الغرض من وضع الالفاظ انما هو التركيب لتفهيم
المعاني نعم يمكن تحصيل التصديق بارادة اللافظ او الناصب ذلك
المعنى نظرا الى القاعدة الاستعمالية كما بينا وهو بهذا الاعتبار ايضا معلول
للقضيتين فدلالة مقدمتي البرهان على النتيجة ايضا دلالة عقلية
لانه يلزم من العلم به العلم بالنتيجة وهو معنى الدلالة ولا فرق بين
دلالة العالم على الصانع ودلالة الدخان على النار من حيث انه من
التامل في كل منهما من القضايا المتضمنة فيهما الى مطلوب خبري ثم ان ا
لاستدلال والانتقال من المبادي الى المطلوب لا يختص باهل النظر
وتدقيق العلماء العرفاء بعلم المنطق وشرايط البرهان والا فلم يحصل
لاحد من الناس يقين بحكم خبري ومن العيان الغني عن البيان ان كل
الناس يميزون بين يقينياتهم وظنياتهم ويستندون اعتقاداتهم و
اذعاناتهم في امور معاشهم الى مبادي وتلك المبادي مترتبة في اذهانهم
على مراتبها الطبيعية مع انهم لا يتفطنون بها وكيفية ترتيبها وذلك

لا يوجب عدم حصول اليقين لهم او عدم ترتب يقينهم على تلك المبا
بل وكثير من المعلومات ما لم يعلم العالم بها بانه يعلمها وذلك لا يوجب
عدم العلم بها فقد تريهم يفرون من تحت الحائط المائل مخافة السقوط
وذلك مبني على ما في ذهنه من ان هذا الحائط مائل وكل حائط مائل
فانه يقرب سقوطه فهذا ما يقرب سقوطه ولكن لا يتذكر حين فرا
هذه المقدمات ولا يرتبها في ذهنه بهذا الترتيب بالتفصيل حتى يق
انه استدلال بالبرهان المنطقي بالتفصيل بل هو استدلال بذلك البرهان
اجمالا فادعاه الى الفرار وهو اجمال المقدمتين لا تفصيلهما ولا يقال
ان الباعث على الفرار هو ملاحظة تخصص الجدار الخاص فانا نطلب
ذلك العامي بدليل الفرار واخذ بانك لا تعرف البرهان المنطقي
وشرائطها فكيف حصل لك العلم او الظن بذلك لضحك العقلاء بذلك
المطالب المؤلف بل هو كلام يضحك منه الثكلى ومطالب العقلاء متشابهة
وكلها متبنية على المبادي المناسبة لها بلا استبعاد ان اقول بوجود تلك
المبادي وحصول الاستدلال للبهائم فلاحظ الكلب اذا انحنيت الى
الارض فترفع حجرا فكيف يفر والظاهر ان الداعي له على ذلك هو المقدمات
يعني هذا الشخص يريد ان يضربني وكل من اراد ان يضربني يجب الفرار
منه فيجب الفرار منه وتخصيص المعارف الخمس واليقين بها بالدليل
التفصيلي دون سائر المعقولات لا وجه له اذ ذلك ليس من الامور التعبدية
حتى يختص بالنص مع عدم نص على لزومه ايضا وهذا هو المراد بالدليل
الاجمالي وان شئت توضيح الحال فقس حال العلم بالعمل والدليل على النية
فكما ان التحقيق في نية العمل هو الداعي الى الفعل لا المخطر بالبال فكذلك
فيما نحن فيه الباعث على حصول العلم هو المبادي الحاصلة في النفس و
ان لم يخطرها تفصيلا بالبال سيما بهذا التفصيل الخاص واما قولنا انها

سبق

سبق من كفاية ما يطمئن اليه النفس هو بيان مقدار دلالة الد
وليس ذلك قسما آخر من الدليل وليس ذلك معنى الدليل الاجمالي
وتفسيره كما يتوهم وبعبارة اخرى اذا سئل سائل هل يجب في الدليل
ان يفيد اليقين اعني الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع او يكفي
مطلق الجزم او يكفي الظن فنقول يكفي ما يطمئن به النفس على التفصيل
الذي مر وقد مر وجهه والى ما ذكرنا من بيان الدليل الاجمالي ينقل
الكلام من مثل في المقام اي كفاية الدليل الاجمالي بقول الاعرابي البعرة
تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات
فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير وما قد يتوهم من وجوب الاستدلال
التفصيلي مع العلم بشرائط البرهان المنطقي وكيفية الترتيب واخذ
النتيجة تفصيلا وانه لا يمكن تحصيل العلم من ملاحظة الاثر بالمؤثر من
المصنوع بالصانع الا مع ما ذكر فهو من غريب القول واغرب منه ما
يدعوا المتوهم الى المناقشة في المثال المذكور وان الاستدلال الاعرابي
باطل لانه قياس مع الفارق لان اثر الممكنات بديهي الدلالة على الممكن
بخلاف اثر الواجب فان كون البعرة فعلا واثرا من الحيوانات وكون الفعل
يحتاج الى فاعل ايضا بديهي بخلاف دلالة السماء على الصانع اذ كون السماء
اثرا نظري موقوف على بيان انه ممكن وكل ممكن اثر وكلاهما نظريان وفيه
اولا منع كون كل آثار الممكنات بديهية الاثرية فانا قد نتردد في كون بئر
واقعة في قلة الجبل او مغارة واقعة فيها انها من فعل الواجب او فعل
الممكن ولا فرق بين هذا وبين نفس الجبل في انهما محتاجان الى مؤثر ما و
لكن لما نعلم بالتجربة والشواهد الظاهرة بان الاجسام ليست من خلق
العباد ونتردد في البئر بين كونها اثر الواجب او الممكن بخلاف اصل الجبل
وثانيا ان جنس البئر اثر الممكن لا يقتضي الحكم بكونها مطلقا كذلك بل يحتاج

اثبات كون هذا النوع من البناء او شخصها اثر الممكن وفعلا له الى الله
فهو انما يدل على مؤثر ما لا خصوص الممكن فنقول ان ذلك البناء اما كونه
اثرا وفعلا بديهي او نظري فان كان نظريا فلا يصح قولك ان كل اثر الممكن
بديهي الاثر وان كان بديهيا فصح ان يقال اثر الواجب ايضا قد يكون بديهي
الاثر انما الكلام في تعيين المؤثر انه واجب او ممكن ومن هذا القبيل اللزوم
المصنوع واللازم المصنوع مع انه ربما لم يجد بعض اثار الممكن ولا نوعه
ويحكم بان له صانعا مثل بعض الالات المصنوعة لمعرفة الساعة والقول
بان التتبع يقتضي الحكم بانها من افراد اثار الممكنات فيلحق بها بعد فرع اصل
كلام المتوهم ويثبت المطلوب او بذلك الفرق الحاصل بالاستقراء حصل الحكم بان
بعض الاشياء اثر الواجب وبعضها اثر الممكن فان التفرقة بين الاثرين من
حيث كونهما اثرين يستلزم تصور اثريتهما وان لم يستلزم تصور ذاتيهما
اثريتهما وبذلك ظهر ايضا ان كثيرا من اثار الممكنات نظري الاثرية استفيد
من الاستقراء والتتبع المحتاج الى النظر وثانيا نقول ان البق والذباب و
الحشار الصغار والديدان القليلة الاعمار المسبوقة بالعدم الملحوقة به
ممكن واثر بالبديهة ودلالتها على انها اثر ظاهر وكذلك انها تحتاج الى مؤثر
واذا الحق به عدم رؤية صدور مثلها عن ممكن يحكم بان مؤثرها غير الممكن
وحاصل استدلال الاعرابي ان الاثار التي يعلم انها من سنخ اثار الممكنات
اذا كان لا يمكن حصولها في الخارج بدون مؤثر كالبعرة واثر الاقدام وحركة
دولاب العجوز فكذلك الاثار التي يعلم انها ليست تحت قدرة الممكنات
كخلق الحيوانات والنباتات وقاطبة الاجسام وليس مراد الاعرابي و
العجوز الاستدلال بالبعرة على نفس البعير من حيث انه بعير او بسكون
الدولاب بعد تحريك العجوز ان التحريك من العجوز بل هي اولى بالدلالة
اذ تحقق الامور الممكنة الغريبة العميقة العقود في الخارج بلا مؤثر كالسماء

والارض اغرب من تحقق الامور المهينة كالبعرة واثر القدم
لاستلزام الاول للترجيح بلا مرجح اكثر من الثاني اذ كل دقيقة منها
يحتاج الى تاثير ومؤثر فتحقق التاثيرات الكثيرة اغرب حصولا
في الخارج من حصول تاثير قليل وثالثا لم يقل احد ان المصنوع
بذاته يدل على الصانع بل باعتبار ما تضمنه من المقدمات كما اشرنا
اليه نعم قد يكون بعض المصنوعات دالا على الصانع دلالة ضرورية
من جهة بداهة الصدور التي اوجبت الغفلة عن المبادي واغنت
الحاجة عن ملاحظتها فذلك ايضا لا يخرج عن قياس لكنه قياسه معه
والحاصل ان الباعث على العلم هو انطواء ضميره بدون ان لم يعقد على
ترتيبه وتحريره والتزام تعلم المنطق وقواعد البرهان لعامة الخلق
ما يتادى بعساده البديهة وليس ابتناء استفادة المجهولات و
استعلامها من المعلومات على القواعد المنطقية في نفس
الامر وحصولها من جهتها موقوفا على معرفة هذه الطرايق على
التفصيل المعهود كما اشرنا سابقا وليس حال المنطق الا حال العروض
فان من له طبع موزون بمعرفته بحال البحور والتقطيعات
يتلفظ بالاشعار الموزونة المتينة ولا يحتاج الى استحضار قواعد
وكيفية ميزان الطبع وحال التقطيع وهكذا حال الفصاحة و
البلاغة فان اهل البادية ربما لم يسمع احد منهم اسم الاستعارة
فضلا عن المصرحة والتبعية والكناية والتخييل والترشيح و
التجريد وكذلك شيئا من القواعد المحسنات اللفظية ولا المعنوية
ولا معنى الجناس والطباق والايهام والتشريع وذي القافيتين
ونحو ذلك ويأتي بكلام مشتمل على جميع هذه العنوانات واحتاج
التنبيه على الغفلة لفاقدي الطبع ومعوج السليقة مشترك بين

الجاهلين تلك الموازين وعالميها والحاصل ان العوام قاطبة يستدلون
فى امور معاشهم ومقاصدهم الدقيقة بالبراهين الصحيحة مع عدم
تفطنهم بان تلك البراهين مترتبة فى انفسهم على ترتيب طبيعى وعدم
علمهم بان علمهم ناش من ذلك ولم يناقش احد معهم فى انه كيف حصل
لك العلم مع انك لا تعرف المنطق نقول ان البعرة بمعنى جلة
البعير ولجلة البعير اطلاقان مثل حب الرمان فانه قد يطلق حب الرمان
ويراد هذا النوع من الحب المقابل لحب العنب من دون ملاحظة انتسابه
الى الرمان وانه انفصل من الرمان خاص وقد يطلق ويراد ان هذا
حب خرج من الرمان فيلاحظ الاضافة وتتضح هذا باضافته
الى المخاطب ففى الاول لا يستلزم الاضافة كون المخاطب مالكا للرمان
بخلاف الاخر ففى الاطلاقين كليهما نوع انتقال من حب الرمان الى
الرمان ولكن الانتقال فى الاول تبعى وفى الاخر مقصود بالدلالة
ومراد الاعرابى فى الاستدلال هو الانتقال بالمعنى الثانى لكن من
حيث المضاف بالاضافة وقد يحصل الانتقال من الحب الى الرمان
فقد يحصل الانتقال من حب الرمان الى الرمان وكذلك حال الجلة
ومراد الاعرابى الانتقال من الجلة الى البعير لا من جلة البعير الى البعير
فلعل توهم المتوهم مبنى على ان الاعرابى انتقل من جلة البعير بالمعنى
العلمى الى البعير وقال انه بديهى يعنى اذا راى جلة البعير من تركيبها
فيحصل له فورا استحضار انه جلة الحجر والهد وانه جلة البعير لا
جلة الغنم والبقر وهذا المعنى غير ما هو مراد الاعرابى اذ مراده ان وجود
جلة البعير يمكن ان يستدل به على وجود بعير صدر هذه منه فان هذه
الجلة لم يحصل بذاتها ولم يوجد من قبل نفسها لا ان هذه جلة بعير
لا جلة غنم بالمعنى العلمى فليفهم ذلك الثانى قال المحقق فى المعارج بعد

اقامة الادلة على عدم جواز التقليد فى الاصول عقلا ونقلا واذا
ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر
رحمه الله نعم وخالفه الاكثرون احتج رحمه الله باتفاق فقهاء الاعصار على الحكم
بشهادة العامى مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقايد بالادلة القاطعة
لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم الان يعرفون اوائل الادلة وهو
سهل المأخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من
يوصف بالمواخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن
معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم
بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن ذلك باطل ولان النبى صلى الله عليه وسلم
كان يحكم باسلام الاعرابى من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه
بها بل يامره بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلاة وما اشبهها
انتهى كلامه اقول وهذه الكلمات لا يلائم ما يظهر من كلام صه فى الباب
الحادى عشر وكلام الشهيد فى الالفية وغيرهما اذ ظاهرهما عدم تحقق
الايمان مع التقليد ويظهر من الشيخ ره ان الاستدلال واجب على
حده فيلزم الاكتفاء فى اصل الايمان بالتقليد يعنى ان الايمان يتحقق
بالتقليد وان كان تارك الاستدلال فاعلا للحرام وعلى هذا فنقول
قد بينا ان للاسلام والايمان معنيين ما يعامل به معاملة
المسلمين وهو ما ظهر فى اللسان ما ينفع فى الاخرة وهو
الايمان القلبى فان كان مراد الشيخ بالعفو عن هذا الاثم انه لا مواخذة
فى تركه فى الاخرة فيلزم منه ان لا يتوقف الايمان الحقيقى النافع
فى الاخرة على الاستدلال وان كان مراده انه لا يضر ترك الاستدلال
بالايمان الظاهرى ولا يضر بالعدالة وان كان معاقبا فى الاخرة
غير منتفع بايمانه فيها فيرد عليه امران ان موضوع المسئلة

هو الايمان الواقعي فيحصل الخلط في المبحث ان المعتبر
في العدالة هو الايمان الحقيقي الا ان يكتفي فيها بظاهر الاسلام
او بحسن الظاهر ويمكن ان يقال في تحقيق المقام على ما ذهب عليه
الشيخ وتوجيه مقصوده ان وجوب الاجتهاد والنظر له حيثيتان
من احدهما يقصد حصول اليقين والخروج عن الشك والظن
ومن الاخر الوصول الى ما هو الحق فانهم لما بنوا امرهم على وجوب
العلم في اصول العقايد في كل زمان الى ان الامر الى دين الاسلام
وصار العلم فيه مطلوبا والامر بالعلم لا يمكن الا مع الامكان فخطاب
العامة بالعلم يستلزم عدم انفكاكه عن النظر والاجتهاد للزوم تكليف
ما لا يطاق فوجوب النظر والاجتهاد انما هو ليتوصل الى الاسلام
ويتحرز عن ساير الاديان لتاخر الامر بالعلم به عن سائر الاديان فهذا
الوجوب للتوصل الى ما هو الحق من الاديان واما الوجوب من
الحيثية الاخرى فهو ان نفس العلم واليقين مطلوب لئلا يحصل التزلزل
والشك ثم ان التوصل الى المطلوب قد يحصل بشيء اخر فهو من هذه
الجهة مسقط عن التكليف بالتوصل بالواجب الاول وان كان
ما توصل به الان حراما كما اشرنا اليه في مباحث الاوامر فاذا امكن الوصول
الى الاسلام والتدين به بالجزم الحاصل من التقليد فسقط اعتبار
وجوب النظر التوصلي الى الاسلام وبقي اعتبار وجوبه الاخر فمراد
الشيخ من كون هذا الخطاء موضوعا انه لا يوجب اتصاف صاحبه
بالفسق وذلك مثل ان اخراج الماء من البئر لاجل الوضوء واجب
توصلي بمعنى انا انحصر الامر فيه على الظاهر فان اتفق ان المكلف
عصى وتكاهل من ذلك فاذا باحد جاء بالماء عنده وتوضأ به
وصلى فلا مانع من القول بعدم المواخذة على ترك ذلك الواجب

وكذلك

وكذلك قال بعدم المواخذة على تركه مع كونه واجبا لاجل نفس
تحصيل اليقين من حيث هو ايضا واستدل على مطلبه بالطريقة
المستمرة الجارية مجرى الاجماع كما اشار اليه المحقق وسنذكره ايضا
والحاصل ان الكلام في هذه المسئلة اما على نفس الاصول في مقابل
الفروع واما على خصوص الاصول التي هي اصل دين الاسلام
فخطاب كل المكلفين بالنظر والاجتهاد ليتجنبوا عن غير الاسلام
ويؤل الامر الى الاسلام وخطاب المسلمين خاصة به لاجل تحصيل
اليقين والفلاح عن الزلل وعدم الابتلاء بسائر الاديان وكذا
الكلام في سائر الازمان بالنسبة الى الدين المطلوب فيه فقولهم
يجب الاجتهاد في اصول الدين معنى يعم لجميع اهل الديانات مع
قطع النظر عن دين خاص وطريقة خاصة وان كان غايته يؤل الى ما
هو الحق المحض وقولهم يجب العلم باصول الدين معنى يختص باصول
الاسلام وكذا كل دين محق في زمان الخاص به وقولهم ترك هذا الواجب
معفو وهذا الخطاء موضوع معنى يختص بالاسلام بل باخص منه
فان اراد الشيخ من وضعه والعفو عنه في الاخرة ايضا فلا بد ان يقول
ان ترك هذا الواجب صغيرة يكفرها ترك الكبائر وان اراد العفو عنه
في الدنيا بمعنى انه يقبل شهادة صاحبه ويتصف بالعدالة وان
كان فاعلا لكبيرة فهو غير مانوس والظاهر انه اراد المعنى الاول
هذا ان اردنا من لفظ الخطاء المعصية وان اردنا الخطاء مقابل العمد
فيتحقق الكلام بالغافلين من المقلدين وهو الغالب فيهم ولكنه
لا يلائم الاستدلال بطريقة العلماء وخلاف ظاهر كلام الشيخ ايضا
كما سنشير وان كان في بعض كلماته تصريح بعدم المواخذة عمن
اخذ الدين بالتقليد جهلا اذا وافق الحق كما سنذكره ايضا و

هذا غاية توجيه كلام الشيخ واقول الذي رايته في العدة مما يناسب
ما نقله المحقق موضعان   ما ذكره في ذكر صفات المفتي و
المستفتي فانه بعد ما ذكر عدم جواز التقليد في الاصول واستدل
على جواز التقليد في الفروع بالطريقة المستمرة وعمل اصحاب الائمة
وتقرير ائمتهم عم على ذلك واورد عليه ان طريقتهم ايضا كان تقرير
المقلدين في الاصول على تقليدهم وعدم قطع الموالاة عنهم وعدم النكير
عليهم واجاب عنه قال ان الذي يقوى في نفسي ان المقلد للحق
في اصول الديانات وان كان مخطئا في تقليده غير مواخذ به وانه
معفو عنه وانما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها لاني لم اجد
احدا من الطائفة ولا من الائمة عم قطع موالاة من سمع قولهم
واعتقد مثل اعتقادهم وان لم يسند ذلك الى حجة عقل او شرع وليس
لاحد ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه يؤدي الى الاغراء بما لا يامن ان يكون
جهلا وذلك انه لا يؤدي الى شيء من ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه
ان يعلم ابتداء ان ذلك سائغ له فانه خائف من الاقدام على ذلك ولا
يمكنه ايضا ان يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد لانه انما
يمكنه ان يعلم ذلك اذا عرف الاصول وقد فرضنا انه مقلد في ذلك
كله فكيف يعلم اسقاط العقاب فيكون مغرا باعتقاد ما لا يؤمن كونه
جهلا او باستدامته وانما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل
لهم العلم بالاصول وسبر احوالهم وان العلماء لم يقطعوا موالاتهم
ولا انكروا عليهم ولم يسع ذلك لهم الا بعد العلم بسقوط العقاب
عنهم وذلك يخرجه من باب الاغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب
انتهى واقوى مما ذكرناه انه لا يجوز التقليد في الاصول اذا كان للمكلف
طريق الى العلم بها اما على جملة او تفصيل ومن ليس له قدرة على ذلك

اصلا

اصلا فليس بمكلف وهو بمنزلة البهائم التي ليست مكلفة بحال و
الموضع الثاني ما ذكره في مبحث اخبار الاحاد وقال فان قيل كيف
تعولون على هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة
والغلاة والواقفة الى ان قال واما ما يرويه قوم من المقلدة فا
لصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا في الاصل معفو
عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على
ما اشاروا اليه لانه ليس كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل
على سبيل الجملة كما يقوله جماعة اهل العدل في كثير من الاسواق و
العامة وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان
يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة وليس يقف حصول
المعرفة على حصولها كما قلناه في اصحاب الجمل الى اخر ما ذكره واقول
يرد على الشيخ امور   ان كلامه مستلزم للقول بان الاستدلال
واجبا اخر والمعرفة واجبا اخر وليس التكليف هو المعرفة الحاصلة
بالاستدلال كما يظهر من الاخرين ويمكن دفعه بان الشيخ يلتزم
ذلك ولا يلزم من القول بمخالفة الاجماع ولا الدليل قاطع والثاني
ان وضع الخطاء عن مقلدة اهل الحق دون غيرهم يستلزم الظلم والقبيح
لان المقلدين ان كانوا غافلين عن وجوب النظر والاستدلال و
مطمئنين بما اخذوه غير شاكين فكلهم متساوون في العفو لئلا
يلزم الظلم فلا مواخذة على مقلدة غير اهل الحق كما اشار اليه الشيخ في
اخر كلامه والا وللمقلدة اهل الحق وان كانوا متفطنين لوجوب
الاستدلال ومع ذلك تركوه فهم متساوون في فعلهم الاختياري
ايضا بالغرض والفعل الاضطراري لا يصير منشا الثواب والعقاب
بالاتفاق فان قيل الميل الى دين الاسلام فعل اختياري فمقلدة اهل

الحق اخذ والحق باختيارهم لا بالاضطرار قلنا ليس هذا الاختيار الا من
جهة حسن الظن بهم واختيارهم جعل حسن الظن مناطا للاعتقاد
مشترك بين الفريقين فاوجه جعل ذلك في حقهم موجبا للخلود في
الجنة وفي حق الاعياب موجبا للخلود في النار اذ الفريقان كلاهما بعد
التفطن لوجوب النظر والاستدلال اما يبقيان على اطمينانهما السابق
او يتزلزلان فيه فمقتضى ابقاء كل منهما على الحال السابق في الاول هو
بقاء الاطمينان الحاصل من حسن الظن الموجود فيهما فيلزم التساوي
وفي الثاني تقصيرهما وعدم الاعتناء بامر دينهما وهما متساويان
فيه ايضا والاصابة الاتفاقية لا تفيد شيئا مع انه لا يبقى ح اصابة
بسبب التزلزل والقول بان الكفر هو الموجب لدخول النار لا عدم
الاسلام وغاية الامر هنا عدم الاسلام في جانب المقلد للحق غير وجيه
لانا مع قطع النظر عن ان الكفر هو عدم الاسلام لا امر وجودي كما
ذكره الاكثر نقول ان الكفر في جانب الفريق الاخر ايضا غير متحقق لتحقق
فغايته عدم الاسلام وعدم الكفر وان اراد الشيخ انه لا يعتبر بالعدالة
وقبول الشهادة وهو من الاحكام الوضعية التي لا دخل فيها للثواب
والعقاب فهو مع انه غير ظاهر كلامه لا يصح ايضا اذ العدالة مبتنية
على عدم الفسق الذي هو الخروج من الطاعة المستلزم للعقاب
ان ما ذكره من تقرير الائمة والعلماء اياهم على تقليدهم يستلزم
عدم النهي عن المنكر فان كان مراده من وجوب الاستدلال السنة
المؤكدة فهو لا يلائم ظاهر ما اختاره من الوجوب في هذا البحث و
لا يلائم العفو والوضع وان اراد الوجوب المصطلح فلا ريب ان
ترك الواجب مما يجب النهي عنه على الائمة والعلماء وان كان المكلف
جاهلا او غافلا الا ان فائدة النبي صلعم والامام والعالم هو تكميل نفوس

العامة

١٢٠

العامة وهو لا يتم الا بالابلاغ فكيف سكت الائمة والعلماء من د
مع الغفلة والجهالة فضلا عن المتفطن والمتنبه وبهذا يظهر
ضعف ما دفعه عن نفسه من لزوم الاغراء بالجهل ايضا
ان اجماعهم على عدم قطع الموالاة بل وقبول الشهادة لا يدل على ان
ترك هذا الواجب غير مضر فلعله كان لتجويزهم التقليد واكتفائهم
بالاطمينان الحاصل فيه سلمنا لكنه لعله كان لمعرفتهم من حالهم انهم
يعلمون الادلة الاجمالية الممكنة حصولها لاغلب الناس كما مر في
حكاية العجوز والاعرابي وهناك وجوه اخر من الاحتمال لقبول
الشهادة وعدم قطع الموالاة بحيث لا يمكن معها دعوى الاجماع على
ان القبول من جهة العفو والوضع مثل ان القضاة كانوا يعلمون
بعلمهم بالواقعة او باقتران شهادتهم بما يفيد القطع من القرائن
او من جهة خوف التقية او نحو ذلك ولا حجة فيما نقله الا اذا ثبت
بالاجماع واني له باثباته ان ما ذكره من وضع الخطاء لا بد
ان يختص بالعدول التاركين للكبائر والا فلا معنى للوضع و
يرجع الى عدم كونه معصية وهو عدول عن القول بعدم جواز
التقليد فاطلاق القول بالوضع محل نظر واما المحقق ره ففي كلامه
اشارة الى الميل الى مذهب الشيخ وفي كلامه مناقشات لا يهمنا
ذكرها والاستدلال الاخير المذكور في كلامه غير صحيح فان حكم
النبي ص باسلام الاعرابي وعدم استلزامه للاستدلال يدل على
عدم وجوب الاستدلال لا على العفو وايضا ربما كان لاجل معرفته
صلعم من حاله ان ايمانه كان من الدليل اما من جهة عقله او من
ملاحظة معجزته او غير ذلك وايضا قد بينا سابقا ان الحكم بالاسلام
له معنيان احدهما لا يتوقف على الاذعان فضلا عن الاستدلال

فلعل الاكتفاء كان لادخالهم في زمرة المسلمين اولا ثم تتميم ايمانهم و
تشييده وتسديده على التدريج حسب ما اقتضاه المصالح وحاصل
تفصيل احوال المكلفين ان الغافل والجاهل سواء في كيفية المؤاخذة
بالاجتهاد ومعذور ولا فرق بينه بين المحق وغير المحق والفرق بينهما
مخالف لقواعد العدل والايات والاخبار وقد بينا سابقا وذكرنا
ان الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا لا ينافي عدم تعذيبهم على الكفر في
الاخرة ثم في الاخرة من المرجون لامر الله فلعله يكلفهم في الاخرة و
يعامل معهم بوفق حالهم ح وكذلك ثبوت احكام الاسلام لمن اظهره
وان لم يذعن في قلبه ولم يتيقن به لا ينافي عذابهم في الاخرة وقد
اشرنا ان اطلاق كلام ره وغيره من العلماء لابد ان ينزل على غير الغافل
والجاهل ومما يشهد بذلك ان بعض المتكلمين صرح بان التكليف بالمعارف
انما يكون اذا امكن سواء وصل الى حد البلوغ الشرعي وتجاوز عنه
بكبر ام لم يبلغ بعد وقال بعض الفقهاء ان وقت التكليف بالمعارف
هو البلوغ الشرعي للعبادات ويجب المبادرة بتحصيل المعارف في
اول البلوغ وعن الشيخ ان التكليف بالمعارف في الذكران هو بلوغ
عشر سنين اذا كان عاقلا والاخبار الدالة على رفع القلم عن الصبي
حتى يحتلم دالة على ما ذكره بعض الفقهاء ومطابقة لاصل البراءة و
قد يستشكل في الفرق بين الذكور والاناث في البلوغ الحاصل بالسن
مع انها انقص عقولا واضعف نفسا وهذا الاشكال مشترك اللزوم
في الفروع والاصول والجواب ان التكليف انما هو دون الطاقة
بل الوسع والفرق مع الطاقة والوسع لعله لكونهن احق بتعجيل
الحمى لنقصان عقولهن فعلمهن بعدم التكليف ادعى لهن الى المعاصي
من الذكور ولان الذكور لكونهم اكثر موردا للمحن والمصائب

واعلم

وانقل احمالا لتحملهم احمال الاناث وتكلفهم مؤنتهن لا بد لهم في تحصيل
المندوب في امر المعاش من فرصة يكمل لهم فيها التجارب وبالجملة ما
يفعله الحكيم لا يخرج من حكمة وان لم يبلغها عقولنا والحق والتحقيق ان
مراتب الايمان مختلفة باختلاف استعدادات المكلفين وكل ميسر
لما خلق له ولا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلفها الا ما اتيها
ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة والايات و
الاخبار الدالة على رفع التكليف من الجاهل والغافل كثيرة ذكرنا شطرا
منها في مباحث الادلة العقلية واما غير الغافل والجاهل فعلى القول
بعدم جواز التقليد ان كان مقلدا للحق جازما به وعالما بوجوب
النظر تاركا للاستدلال مع الاصرار فهو مؤمن فاسق الا على قول
الشيخ كما بينا والقول بالكفر كما يظهر من ظاهر ره وغيره بعيد غاية
البعد ان اريد به عدم الايمان الواقعي وان اريد عدم اجراء حكم
المؤمنين عليه في الدنيا فلا يصح جزما لانه ليس ادنى من المنافق
واما بدون الاصرار والرجوع الى الاستدلال فلا يحكم بفسقه و
الحاصل ان المقلد الجازم على القول بعدم جواز التقليد ينبغي ان يكون
مؤمنا يعامل معه معاملة المؤمنين في الدنيا واما في الاخرة فيمكن
ان يكون من جملة المرجون لامر الله كسائر المستضعفين من المسلمين
للاشكال في الفرق بينه وبين المقلد في البعد ويمكن ان يحكم بعدم
العذاب من جهة الايمان وهو مقتضى ما حققناه سابقا ولكنه يجري
في سائر الفرق ايضا واما المقلد للحق الظان العالم بوجوب النظر
الغير المصر فالظاهر انه يعامل في الدنيا معه معاملة المؤمنين وفي
الاخرة من المرجون لامر الله ايضا واما المقلد في الباطل الجازم اذا
علم بوجوب النظر واصر في الترك عنادا فهو من اكفر الكفرة في الدنيا

والاخرة وكذلك هو كافر اذا لم يقصر ولم يعاند واذا لم يعلم بوجوب
النظر فهو محكوم بالكفر في الدنيا مرجى وفي الاخرة ومنه يظهر حكم القائلين
واما على القول بجواز التقليد فلا اشكال في ايمان القسم الاول اي
المقلد في الحق الجازم بحصول المقصود من الايمان وهو الاطمئنان
بالعقايد الحقة التي بها كمال النفس من دون ملاحظة وجه حصولها
اذ وجه الحصول لا ينحصر في البرهان والحد وغيرهما وهو مقتضى
اطلاقات الايات والاخبار واما الظان كذلك فهو مسلم في الظاهر
مرجى في الاخرة واما المقلد الجازم في الباطل من دون ظهور حق
ولا عناد فيجري عليه احكام الكفر في الدنيا كافر ولكنه مرجى في الاخرة
لعدم اتمام الحجة عليه وكذلك الظان واما المعاند المقصر فهو كافر في
الدنيا والاخرة جازما كان او ظانا هذا احكام المقلدين فلاحظها و
لاحظ ما قدمناها في المقدمة وفي تضاعيف الكلمات يظهر لك
حكم الفسق والكفر والايمان في الجميع واما المجتهدون فالمشهور ان
المصيب في العقليات واحد والاخر مخطئ اثم وقد مر الاشارة
الى الكلام فيه وستسمع في القانون الاتي انشاء الله المراد بالاصول
الدين هو اجزاء الايمان وهو عندنا خمسة وهو المعرفة بوجود البارئ
الواجب بالذات المستجمع لجميع الكمالات المنزه عن النقايص ويرجع
تفصيل هذا الاجمال الى الواجب الوجود العالم القادر المنزه عن
الشريك والاحتياج وفعل القبيح واللغو فيندرج في ذلك العدل
والحكمة فلا حاجة الى افراد العدل الا لمزيد الاهتمام به فلذلك جعلوه
احد الاصول الخمسة ثم التصديق بنبوة محمد نبينا صلعم وما جاء به تفصيلا
فيما علم به واجمالا فيما لم يعلم به والظاهر انه لا يجب تحصيل العلم
بالتفصيل في تحقق الايمان وان كان قد يجب كفاية لحفظ الشريعة

والمراد

والمراد بالاذعان الاجمالي ان يوطن نفسه على ان كل ما لم يطلع عليه
مما جاء به يذعن به اذا اطلع عليه وهكذا الكلام فيما علم به اجمالا من
التفاصيل ولم يعلم كيفيته مثل الحساب والصراط والميزان وامثال
ذلك فكيفية الاذعان به في الجملة ولا يجب معرفة كيفيتها والاذعان
بها لم يفد اليقين في كيفيتها من اخبار الاحاد ثم ان المعاد الذي جعلوه
احدا من الاصول الخمسة يمكن اندراجه فيما جاء به النبي صلعم خصوصا
الجسماني وان قلنا بحكم العقل بثبوته في الجملة كما هو الظاهر الواضح
وقد اشار اليه كلام الله حيث قال افحسبتم انما خلقناكم عبثا الاية
فيمكن جعله احدا من الخمسة بالاستقلال ايضا ولكن لا بخصوص
الجسماني والحق ان العقل قاطع به في الجملة والشرع صادع بجسمانيته
بالبديهة ثم الاذعان بامامة الائمة الاثني عشر هذا القدر دينا
ما يجب علينا اليوم وان جعلنا الكلام في اصول الدين مطلقا فلا
يختص الكلام بنبينا صلعم والائمة ع فان البحث عن وجوب النظر في
الاصول لا يختص بدين دون دين وزمان دون زمان ولعل
النظر في جزئيات احوال النبي صلعم والوصي مثل كونهم معصومين
وكون نبينا خاتم الانبياء ومبعوثا على الثقلين وكذلك عصمة
الائمة ع وكونهم منصوبين بالنص لا باختيار الناس وان علمهم
لم يكن من اجتهاد وان انقراضهم بانقراض الدنيا ونحو ذلك فيكفي
فيه الاذعان الاجمالي بالمعنى المتقدم والظاهر ان الاكتفاء في الاسلام
بالشهادتين انما هو لاندراج غيرهما فيهما كما لا يخفى على المتامل سيما
في اول الاسلام فقد يختلف الحال فيه بالنسبة الى الاشخاص و
الاحوال ففي زمان النبي صلعم كان التكليف الاولي هو الاقرار با
لشهادتين وكان يحصل به الايمان لتضمنها اجمالا لغيرها مع عدم

الحاجة بمعرفة الوصي ح ولكون المعاد من لوازم الاعتقاد بالرسالة
وساير العقائد كان يحصل لهم بعد ذلك بالتدريج ومن التامل
فى ذلك يظهر حال زماننا ايضا بالنسبة الى الجزئيات المتعلقة
بتمام الاصول الخمسة مثل معرفة التجرد وعدم امكان الرؤية و
عدم الجسمية وعينية الصفات وعدم كون افعال العباد مخلوقة
لله وصفات النبي صم وصفات الامام وجزئيات احكام ما بعد
الموت وتفاصيل وتابع المعاد فلا يجوز الحكم بكفر من لم يجمع جميع المراتب
فى اوائل الامر حتى يتم عليه الحجة ويظهر له الحق ثم انهم جعلوا وجوب
الاذعان بضروريات الدين من اجزاء الايمان وانكارها كفرا ولا
حاجة الى ذلك بعد جعل الاذعان بما جاء به النبي صم واجبا والكلام
فى الاستدلال والنظر فى هذا الخبر يرجع الى الاجتهاد فى النبوة
اذ الدليل على حقية النبي صم وصدقه هو الدليل على حقية ما علم
انه مما جاء به النبي صم ولكن الاشكال فى تحقيق ذلك وان الضروري
الذي يستلزم الكفر ما هو فالضروريات اما من باب الاعتقادات
واما من باب الافعال والاعمال وقد وقع الاختلاف فى كثير منها و
اكثرها مذكورة فى كتب الفقهاء متفرقا وقد يقع الاشكال فى بعض
ما فهمه حكماء الاسلام والصوفية وادعوا كون ما فهموه مطابقا
للشرع والاشكال ح فى مقامين ان ما فهموه مخالفا لما فهمه
اهل الشرع السالكين على ظاهر النصوص هل يوجب عدم كون ما
اقتضاه الظواهر ضروريا ام لا والثاني انه على فرض كون ما اقتضاه
الظواهر بديهيا لاهله هل يوجب تكفير من ذهب الى خلافه ام لا
ولما كان معيار التكفير فى انكار الضروري هو انكار صدق النبي صم
لانه ينكر ما يعلم انه مما اخبر به فما لم يعلم ان المنكر عالم بانه مما اخبر به

لا يكن

لا يكن تكفيره ومعرفة ان ذلك الشي مما يعرفه كل احد دخل فى الدين
ايضا من المسائل الاجتهادية ولذلك اختلف العلماء فى الضروريات
فربما يدعى احدهم كون الشي ضروريا بعنوان القطع واخر يحكم
بعدمه بل وربما يحكم بكون خلافه ضروريا وربما يقول بعضهم
الظهر انها ضروري كتحريم تقبيل النساء الاجانب والغلمان مع الشهوة
وتحريم الجمع بين الاختين وكون الريح ناقضا للوضوء او يقول انه
ضروري على احتمال مثل منفعة القرض ورجحان مطلق صلاة الضحى
ورجحان السلام وجوابه فالحكم بكون شي ضروريا من المسائل النظرية
فيجب على من يحكم بكفر احد من جهة انكار الضروري ان يعلم من
حال المنكر انه عالم بانه من دين الرسول وينكره وهذا العلم اما يحصل
بالخصوص من حال المنكر او من اقراره او من جهة الحدس الحاصل له
بملاحظة حال المكلف وحال التكليف ولا يبعد ان يكون الحدس قطعيا
فلا يبادر بتكفير مسلم سيما مع قولهم عم ادرؤا الحدود بالشبهات
ثم اذا اظهر المنكر العذر واحتمل فى حقه الشبهة فلا اشكال وح
نقول ان الاشتباه فى كون المسئلة من دين النبي صم اما من جهة
عدم الوصول اليه من جهة منع مانع من الاعتزال عن الاسلام بسبب
اسر او نحوه او عدم حصول العلم بسبب كون الاخبار احادا واما
من جهة عدم فهم ذلك من كلامه وان بلغ الكلام حد التواتر والقطع
فالاول مثل بعض خصوصيات المعاد وكيفياتها الواردة من جهة
اخبار الاحاد والمسائل الظاهرة لمن كان اسيرا من الكفار والثاني مثل
كون المراد من جسمانية المعاد هو كونه من باب عالم المثال الموقع فى
حال الرؤيا كما يقوله الاشراقيون او كون المراد مما ذكره الشارع من
المعاد بلفظ الجنة والنار والحور والقصور والثمار هو التشبيه

والتقريب للافهام الظاهرة والا فالمراد في الحقيقة هو اللذات والآلام
الروحانية الحاصلة للنفس بعد خراب البدن بسبب تذكرها لاعمالها
الحسنة والسيئة في دار الدنيا كما يقوله المشائيون ومثل كون
المراد من الاخبار الدالة على حدوث العالم هو الحدوث الذاتي اما
الاول فلا اشكال فيه اذا لم يصل اليه بحيث يفيد العلم واما الثاني
فهو المزلقة العظمى والمزلة الكبرى فاذا فرض لهم عدم التقصير
في الاجتهاد وادمان النظر الى ذلك فلا يجوز تكفيرهم ولا يعذبون
في الاخرة بذلك اما عدم التعذيب في الاخرة فللزوم الظلم على الله تعالى
كما بيناه سابقا واما عدم التكفير وعدم ترتب احكام الكفر عليهم في الدنيا
فلان المعاد الذي هو احد الاصول الخمسة بالاستقلال مثلا هو
مطلق المعاد الذي يمكن ان يستدل عليه بالعقل القاطع او مع انضمام
القدر المسلم من الشرايع واما خصوص الجسماني فالحكم بكفر منكره
انما هو من جهة استلزامه لانكار النبي صم بدعوى كونه ضروريا منه
وان المنكر يعلم انه دينه وينكره وقد فرضنا عدم علمه بذلك فان قلت
انه مقصر في النظر بسبب ما اشرب في قلبه قواعد الحكمة وحب
ما دونه من ضوابطهم فهو بسبب هذه الشبهة لا يفهم ذلك من
كلام النبي صم وحمله على غيره قلت مع ان هذا خلاف الفرض انما يستلزم
ذلك فسقه من حيث التقصير في فهم الكلام وعدم العمل على مقتضاه
في العلم او العمل لا كفره المستند الى انكار ما قاله النبي صم مع علمه بانه
ما قاله والحاصل ان اصول الدين بعضها من اصول الدين بالاستقلال
وبعضها من جهة ان انكاره يستلزم انكار اصل من اصول الدين
كالايمان بالله والرسول صم واليوم الاخر في الجملة هو اصل الايمان
ومن فروع هذه الاصول الايمان بما علم صدوره من الله ورسوله

علما كان او عملا ثم استمع لما يتلى عليك في تحقيق هذا المقام لئلا يختلط
لك الامر في فهم ضروري الدين وغيره ومعياره وملاحظة حاله
مع ما دل العقل على خلافه فنقول ان الضرورة اما يحصل بتواتر
الاخبار الى ان يحصل البداهة او يحصل بالتسامع والتظافر و
اكثر اخبار البلدان والسلف من قبيل الثاني كما مر في مبحث الخبر
المتواتر وما بلغ الينا بالبديهة من دين نبينا صم اكثرها من باب القراين
والتسامع فان علمنا بوجوب الصلوة الخمس في ديننا يحصل من ملاحظة
فعل الناس ونسبتهم ذلك الى الدين وان لم ينقل هذه الطبقة من
سلفهم وهكذا الى زمان النبي صم على شرايط التواتر وان لم ينقله واحد
بطريق واحد اليه صم فضلا عن المتواتر وكما ان الافعال قد يصير
ضروريا فقد يصير العقايد ايضا ضروريا فقد نرى الامة عوامهم
وخواصهم يقولون ان بعد الموت حيوة وجنة ونارا وحورا و
قصورا ويريدون بها ما يفهم منه من ظواهره فاذا ضممنا هذا الى
الظواهر الواردة في الكتاب والسنة المتجاوزة حد الاحصاء و
الحصر يحصل لنا القطع بان ذلك من دين نبينا صم فمن قال انه لا
حيوة بعد الموت او لا جنة ولا نار مع علمه بان هذا القول صادر
من النبي صم فهو مكذب له جزما وهو كافر واما من يقول ان كل
ما اخبره النبي صم حق لكن ما يفهمه العوام ويعتقدونه انما هو مطابق
لبعض الخواص دون جميعهم وان هنا جمعا كثيرا وجما غفيرا من
الخواص يعتقدون بذلك اجمالا لكنهم يقولون المراد من تلك الظواهر
هو التشبيه او التمثيل كما تقدم وان ما فهمه العوام مطابقا لبعض
الخواص لا حجة فيه فجوابه من وجهين ان الحجة في فهم
الكلام هو مطابقة تفاهم المخاطبين ومقتضى الحكمة ان الرسول

المبعوث على الكافة يتكلم على متفاهم الكافة وحملة الاخبار والايات
جلهم بل كلهم كانوا يحملون من تلك الظواهر ما هو الظاهر منها وينقلونه
الى الطبقة الاخرى مريدين ذلك منها ملقين اليهم مقاصدها الى ان
وصل الى ارباب التصانيف في الحديث ثم الينا فالحجة انما هو فهم حاملي
تلك الايات والاخبار ومخاطبيها والقول بان هؤلاء العلماء الصلحاء
الفحول المتقين لم يكونوا اهلا لتلك الاسرار لكنه على مقتضى رب حامل
فقه الى من هو افقه منه وقد حملوا هذه الظواهر الينا ونحن اهل الترح
فنحن مكلفون بانفسهم منها محض دعوى خالية عن دليل بل نشاهد
ان كثيرا من هؤلاء الاجلة اعظم شانا واعلى مكانا واكثر استعدادا
من اكثر من يدعي انه من اهل هذه الاسرار ومع ذلك ليس عندهم
ما ذكروه عين ولا اثر ان الحكمة في وضع الالفاظ هي افادة
المعنى الحقيقة فارادة المجاز والبطون لا يصح الا مع نصب القرينة
فيرجع الكلام الى دعوى ان ما حكمت عقولنا القاطعة وبراهيننا الساطعة
قرينة وانما هو الذي دعانا الى حمل الظواهر على ما اردنا وغيرنا هذا
ليس قولا بالشريعة ومتابعتها بل انما هو تفضل منهم على الشارع حيث
لم يهملوا كلامه ولم يغلطوه فذلك منهم منة عظيمة على الشارع ويرجع
الكلام الى ما بيان ما اسسوه وتتميم ما ادعوه لا الى ان الشارع اراد
هذا واراد ذلك فان قام البرهان القاطع على شيء مما خالف الظواهر
فنحن ايضا متبعون كما نؤول متشابهات آيات الجبر والتشبيه ونخرجها
عن ظواهرها لكون قبح الظلم والتجسم قطعيا يقينيا واما مثل قوله تعالى
قل يحييها الذي انشأها اول مرة يعني العظام الرميم فلا برهان قطعي
يدل على خلافه حتى نؤوله والحاصل ان ما ورد في الشرع وان كان في
نظر العقل ضعيفا غاية الضعف فلا يجوز العدول عنه ما بقي له

احتمال

١٢٥

احتمال الصحة وان كان في غاية الضعف ويجب طرح ما عارضه
من الادلة العقلية وان كان في غاية القوة ما لم يبلغ حد اليقين
واني لهم باثبات اليقين في استحالة المعاد الجسماني او عذاب القبر
وامثال ذلك وذلك لان كون الشارع صادقا وكون هذه الظواهر
منه بالفرض والعمل على مقتضى الظواهر وهو مقتضى حكمة
وضع الالفاظ ومقتضى البعث على الكافة فان قلت ان حمل اللفظ
على المجاز بالقرينة ايضا مقتضى الوضع وطريقة العرب والقرينة
هو ما نبهناه من جهة العقل قلت ان كان فيه مرجح لارادة المجاز
وان احتمل غيره حتى يجعل ذلك في مقابلة ارادة الحقيقة ويقدم ذلك
المرجح على مرجح الوضع فهذا يؤول الى جعل الاصول من قبيل الفروع
مبتنيا على الظنون والمرجحات وان قلت لا يحتمل غيره فالكلام معك
في اثبات البرهان على استحالة مقتضى الظاهر فان قلت نعم ولكن من
اين حصل لك اليقين من جهة الظواهر مع انك معترف بكونه ظاهرا
فانت ايضا على ظن من دعويك قلت ان تعاضد الظنون قد يفيد
القطع مع قطع النظر عن ملاحظة العلل والاجماعات المنقولة و
الطريقة المستمرة الحاصلة لارباب الدين بل ارباب سائر الاديان والملل
وذلك كما يحصل العلم بالمراد في الاعمال كالصلوة والحج وغيرهما مع انها
ايضا محتملة لان يراد منها اسرار ومطالب خفية غير هذه الحركات التي
يفعلها الناس فلعل المراد من الصلوة اظهار العبودية ومن الركوع
محض الخشوع والتضعضع ومن السجود اظهار غاية الذلة وانا
خلقنا من تراب وهكذا فلما تلقت الامة الايات والاخبار الواردة
فيها فاهمين منها هذه الاعمال عاملين عليها الى زماننا هذا حصل لنا
القطع بالمراد منها فكذلك اخباره حشر عن سؤال القبر والحساب والكتاب

والميزان والجنة والنار والحاصل ان ما ورد في المعاد الجسماني من
الايات والاخبار والاجماعات بحيث لا يحتمل انكارها الا مكابر والمنكرون
بوجه تقليلية منتهية طريقتهم الى منكري الشرايع راسا من حكماء يونان
وامثالهم فالمنصف المتامل اذا لاحظ الطريقة واربابها والمخالفين لها
لا يشتبه عليه ان ذلك لا يوجب قدحا وتشويشا وذلك نظير من اوقع
شبهة في ان الارض يتحرك والسماء ساكن في مقابل ما دل على حركة
الافلاك من الحس والعقل والنقل وبعد اللتيا والتي فالكلام على هو
هو ما تقدم من ان ما يحتاج دونه من مخالفة اصول الدين اما من باب
ما يؤل الى انكار احد الاصول بالذات كالنبوة مثلا او الى انكار ما يستلزم
انكاره مثل انكار ما اخبر به النبي صلعم عالما بانه من النبي صلعم والاول مع
التقصير مستلزم للكفر في الدنيا والعذاب في الاخرة وبدون التقصير
مستلزم للاول لا الثاني واما الثاني فمع التقصير لا كفر ولا عذاب ومع
التقصير لا يستلزم الكفر ولكنه يوجب المؤاخذة والعقاب فلا بد لمن
يحكم بكفر منكر الضروري من التامل فتامل حتى يظهر لك الامر ولا يختلط
فان المقام محل الاشتباه ومن جملة موجبات الاشتباه في هذا المقام
ان قولهم انكار الضروري كفر ليس بلفظ القران ولا بلفظ الحديث
حتى يرجع فيها الى الفهم العرفي ويقال ان كل مجتهد يظهر له ان الامر
الفلاني ضروري الدين بمعنى انه مما لا يشتبه على احد من اهل الدين
ويحصل له الظن بذلك فيجب ان يعمل بظنه ويحكم بالكفر ولا يجب
عليه التفحص عن الشخص الخاص المنكر له هل هو مما يحتمل في حقه الشبهة
ام لا بل هذا اللفظ معتبر مما استفاده العقل من ان من انكر ما علم انه
من النبي صلعم فهو منكر للنبي صلعم ولا يمكن فيه ان يقال بمثل ما يقال في
الصورة الاولى بل لا بد هنا من العلم بكون الشخص منكرا لما اخبر به

النبي صلعم

النبي صلعم وهو لا يحصل الا بمعرفة حاله بالخصوص اذ هو ليس من الالفاظ
التي ورد بها الشرع حتى يكتفي فيه الظن بالمدلول كسائر موضوعات
الالفاظ ولا ينحصر في الان خبر دل على ذلك واجماعهم المستفاد من
كلامهم قابل للقدر المشترك بين الامرين والاجماع على اللفظ غير
معلوم بل هذا اللفظ اسم لما في نفس الامر كما هو التحقيق فما لم يظهر
كونه كذلك فالاصل عدم ترتب الحكم عليه سيما مع قولهم عم ادرؤا
الحدود بالشبهات وبالجملة الذي يحسم الاشكال هنا بيان ان ظن
المجتهد بان هذا ضروري لا يختفي على الامة يكفي في حكمه بتكفير من
لا يعلم حاله بالخصوص منهم او لا بد له من العلم بالانكار بالخصوص و
لو من جهة ملاحظة القرائن من ملاحظة خصوص الشخص و
خصوص البلد والوقت والاصل ونفي العسر والحرج ودرء الحدود
بالشبهات يقتضي اعتبار العلم واستقصاء الكلام في هذه المباحث
له محل اخر لكن رأينا ان نذكر بعضها ونبين بعض ما اهملوه لئلا يفوت
فوائده وعسى ان ينتفع بها اخواننا المومنين ويكون ذخرا لنا يوم الدين
اعلم ان ضروري الدين كما يستلزم انكاره الخروج عن الدين
فضروري المذهب ايضا يستلزم انكاره الخروج عن المذهب و
هنا دقيقة لا بد ان ينبه عليها وهو ان الضروري الدين قد يختلف
باعتبار المذهب فيشتبه ضروري الدين بضروري المذهب
كما لو صار عند الشيعة وجوب مسح الرجلين ضروريا عن النبي صلعم
فانكاره من الشيعة انكار ضروري الدين بخلاف مخالفيهم فتامل
اختلف العلماء في ان كل مجتهد مصيب ام لا وحكم الاجتهاد
في العقليات والشرعيات مختلف وقد مرت الاشارة الى حال الاجتهاد
في العقليات ونقول ايضا ان الجمهور من المسلمين على ان المصيب

فيها واحد وادعى عليه الاجماع بعضهم وان النافي للاسلام مخطئ
اثم كافر اجتهد ام لم يجتهد وخالف في ذلك الجاحظ حيث قال انه لا
اثم على المجتهد وان اخطا لانه لم يقصر بالفرض وزاد عليه عبد الله
ابن الحسن العنبري انه مصيب انه فان اراد ادراك ما يطابق الواقع فهو
غير معقول للزوم اجتماع النقيضين في مثل قدم العالم وحدوثه وان
اراد عدم الاثم فهو قول الجاحظ وان اراد انه تكليفه على الظاهر
بمعنى ان المكلف في الاصل الظني كالفروع فهو ايضا يرجع الى عدم الاثم
قيل الظاهر ان مراد المخالف هنا من الاصابة وعدم الخطاء انما هو اذا
كان الخلاف في الاسلام مثل الجبري والعدلي والقائل بالرؤية وعدمها
والا فلا يتصور تصويب اليهود والنصارى من المسلمين اقول اذا كان
المراد من الاصابة عدم الاثم فلا يلزم ذلك لما مر منا الاشارة بل لا يصح
ح القول بالاصابة بمعنى ادراك ما في نفس الامر وقد عرفت التحقيق
في المسئلة وان غير المقصر لا اثم عليه وان اخطا الحق وان قلنا بجريان
حكم الكفار عليه اذا اخطاء الاسلام احتج الجمهور بان الله تعالى كلف فيها
بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطي له مقصر فيبقى في العهدة وجوابه
منع التكليف بالعلم معه ان اريد اليقين بل يكفي ما هو يقين عنده بل يكفي
مطلق الجزم الذي يطمئن به النفس ولازم قول من كان يكتفي بالظن كالمحقق
الطوسي وغيره ان يكتفي به في غير الاسلام ايضا بالنظر الى المؤاخذة
وعقاب الاخرة وان لم يكن الاكتفاء من جهة نفي احكام الكفر لئلا
يلزم الظلم على الله تعالى وان جعل المعيار في التكليف هو رد الخوف
وعدم احتمال البطلان فيتساوى فيه الاجتهاد المطابق للواقع وغيره
والحاصل انه لا دليل على كون الكافر المجتهد في دينه مع عدم تقصيره
مستحقا للعذاب دون المسلم مع تساويهما في مرتبة الاجتهاد كما اشرنا

سابقا ويشكل المقام من جهة دعوى الاجماع من الخاصة والعامة
كالشيخ والشهيد الثاني وغيرهما وابن الحاجب ومن تبعه ومن جهة
ما ذكرنا من البرهان العقلي ويمكن دفع هذا الاشكال بان يقال مراد
من ادعى الاجماع انما هو في حال العلماء الفضلاء المجتهدين المطلعين
على ادلة المسائل نفيا واثباتا على التفصيل لا مطلق من يجتهد في دينه
وان كان عاميا ودعوى ان المجتهد الكامل لا يختفي عليه الحق لو خلى
نفسه ولم يقصر ليس بعيدا من الصواب بل هي دعوى صحيحة
في اغلب تلك المسائل ويشهد بذلك انهم يذكرون هذه المسئلة
مع مسئلة التصويب والتخطئة في الفروع في مبحث واحد ولكن
يرد عليه ان الدليل الذي ذكروه من ان الله نصب عليه الدليل
يشمل العامي والمجتهد وكذلك ما ذكروه من وجوب النظر والاجتهاد
في مسئلة وجوب النظر يشمل العامي والمجتهد فيلزم ان يكون غير
من العوام ايضا اثما لانه لا يمكن ان يختفي عليه الحق فهو مقصر وانت
خبير بان هذا الكلام في حق اكثر العوام وفي اكثر مسائل اصول الدين
مجازفة كما ذكرنا في القانون السابق فلو سلم حصول الكفر وترتب
اثاره عليه في الدنيا فلا نسلم الاثم مع عدم التقصير وقد يستدل
بقوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فاليهود اذا
جاهد في الله يهتدي الى الاسلام فاذا لم يهتد يظهر انه مقصر
اقول المراد بكلمة فينا في حقنا والمجاهدة مفاعلة مستلزم لاثنين و
حملها على الجد والاجتهاد مجاز لا يصار اليه الا بدليل فالمعنى والله
يعلم الذين يدافعون الخصماء من شياطين الانس والجن والوهم و
الخيال والكفار المحاربين ايضا في حقنا لنرشدنهم الى سبلنا و
لنعينهم على دفاع الخصماء بايضاح الحجة والبرهان واعلاء السيف

والسنان او لنتمين عليهم بهداية سبلنا الحاصلة الموصلة الى مراتب
من القرب لا بصلة جهدهم الا باعانتنا او لنكملن لهم هداية جميع السبل
ولنجعلن لهم السبل التي لم يهتدوا اليها مع ما هدوا اليها فلا دلالة
للآية على مراد المستدل وظاهر الآية ان حقنا اعم من حق الله نفسه و
حق نبيه فالجهاد في الدفاع عن مسئلة نبوة نبينا بعد ثبوته هو دفاع
من حق الله فلا يرد ان يقال الاجتهاد في مطلق النبوة للنصارى و
اليهود مجاهدة في الله ودفاع من حق الله نعم انما يصح ذلك في حقهم
اذا كان دفاعهم عمن انكر مطلق النبوة لا تبديل نبوة عيسى وموسى عم
بنبوة محمد صلعم مع ان كلمة جاهدوا ان كان بمعنى الاجتهاد فيه يلزم ان يكون
المراد الدفاع عن الله ومن ينتسب اليه بعد المعرفة واليقين لا حال
الشك واول النظر والتردد مع ان علي بن ابرهيم قال في تفسيره في
معنى جاهدوا فينا صبروا وجاهدوا مع رسول الله صلعم لنهدينهم
سبلنا اي لنثبتنهم مع ان دعوى ذلك في جميع مسائل الاصول
مثل التجرد وعينية الصفات والقدم والحدوث وغيرها في غاية
البعد مع ان الكلام يجري في مسئلة جواز العمل بالظن في الاصول
وعدمه ووجوب النظر وعدمه فان العلماء قد اختلفوا فيه فلا بد
المكلف في هذه المسئلة من الاعتقاد باحد الطرفين فان قلنا ان المجتهدين
المتخالفين فيه كلاهما مصيب يلزم اجتماع النقيضين وان قلنا احدهما
مخطئ اثم لان الله تعالى قال لنهدينهم سبلنا ومن لم يصب فهو مقصر
اثم فلا بد ان يقول جمهور علمائنا من المحقق الطوسي والمحقق [illegible]
ومن تبعهما مخطئ اثم او بالعكس ويرد هذا البحث في الفروع وعدم
انطباق الآية اظهر من ان يخفى والقول بان السبيل هنا هو ما يستقر
عليه ظنه مع انه يمكن جريانه فيما نحن فيه كما اشرنا سابقا في غاية

البعد

البعد وسيجيء الكلام في الفروع واحتج الجمهور ايضا باجماع المسلمين
على قتال الكفار وعلى انهم من اهل النار وانهم كانوا يدعونهم بذلك
الى النجاة ولا يفرقون بين معاند ومجتهد وخال عنهما والجواب
عن ذلك يظهر مما مر اذ الجهاد مع الكفار وقتلهم من الاحكام الثابتة
للكفار في الدنيا وهو لا يستلزم تعذيب الغير المقصر منهم في الآخرة
واما الاجماع على انهم من اهل النار فنمنع الاجماع في غير المقصرين
للزوم الظلم عليه تعالى واما ظواهر الآيات والاخبار الدالة على ذلك
فالمتبادر منها المعاندون والمقصرون بل هو الظاهر من الكفر كما
اشرنا ويؤيد ذلك قول امير المؤمنين عم في الخطبة الثانية ليوم
الجمعة المروية في الفقيه اللهم عذب كفرة اهل الكتاب الذين يصدون
عن سبيلك ويجحدون اياتك ويكذبون رسلك واما حجة الجاحظ
فهو ما مر من انه غير مقصر وقد يستدل ايضا بان تكليفهم بنقيض
اجتهادهم تكليف بما لا يطاق فان المقدور انما هو النظر وترتيب
المقدمتين واما الاعتقاد بالنتيجة فهو اضطراري لا يمكن التكليف
بخلافه وهذا الاستدلال ضعيف فان التكليف بما لا يطاق اذا
نشا من سوء الاختيار الحاصل بالتقصير على فرض التقصير لم يثبت
استحالته هذا حال العقايد التكليفية العقلية الاصلية واما
الفرعية من العقايد العقلية كقبح الظلم والعدوان ووجوب
رد الوديعة واداء الدين واستحباب التفضل والاحسان التي
يستقل العقل بها فقالوا ان المصيب فيها واحد ايضا وان المخالف فيها
اثم كما صرح به الشيخ في العدة وهذا هو حق المجتهدين ليس ببعيد
كما ذكرنا بل ذلك مما لا يخفى الا على المستضعفين من جهة العقل
او المعاندين المقصرين من ينكر الحسن والقبح العقليين او يسلمها

ويعاند في خصوص المسئلة من تلك المسائل من جهة داع وغرض
والكلام في اصل مسئلة الحسن مثل ما نحن فيه ولو فرض عدم
التقصير فالكلام فيه كما مرّ فالكلام في امثال ذلك مع الجمهور في
امثال ذلك هل هي مما يمكن ان يختفي على احد ام لا واما بعد امكان
الاختفاء فلا معنى للحكم بتعذيب من اختفى عليه بلا تقصير والكلام
في الامكان وعدم الامكان هو ما مرّ من انه لا يبعد دعوى ذلك في حق
المجتهدين الكاملين لا مطلقا والكلام في ذلك نظير الكلام في تكفير منكر
الضروري ويقع الاشكال في تعيين من يستحق التكفير والتاثيم
ومن لا يستحق وان الاصل ان المكلف مقصرا وان الاصل عدم التكفير
والتعذيب حتى يعلم ذلك فراجع وتأمّل واما الفرعيات الشرعيات كا
لعبادات البدنية والمعاملات فقالوا ان كان عليها دليل قاطع فالمصيب
فيها ايضا واحد والمخطئ غير معذور والظاهر ان مرادهم ان يكون
على المسئلة دليل قطعي بحيث لو تفحّصه المجتهد لوجده جزما فعدم
الوصول اليه ايضا كاشف عن تقصيره وهو كذلك ولو كان كذلك
ويختلف ذلك ايضا بحسب افهام المجتهدين اذ قد يحكم احد المجتهدين
بان دليل هذه المسئلة قطعي ويحكم الاخر بخلافه ويرجع الكلام فيه
الى نظير ما ذكرنا في انكار الضروري واما فيما لم يكن عليه دليل قطعي
مثل سائر المسائل الاجتهادية فبعد استفراغ الفقيه وسعه في
الاجتهاد فلا اثم عليه وان اخطأ بلا خلاف الا من بعض العامة لكنهم
اختلفوا في التخطئة والتصويب فقيل لا حكم معين لله تعالى فيها بل
حكمه تعالى فيها تابع لظن المجتهد فظن كل مجتهد فظن كل مجتهد فيها
حكم الله في حقه وفي حق مقلده وكل مجتهد مصيب لحكم الله غير اثم
وقيل ان لله تعالى في كل مسئلة حكما معينا والمصيب واحد ومن

اخطأنه

١٢٩

اخطأنه معذور ولا اثم عليه وهو مختار اصحابنا على ما نسب اليهم
العلامة في النهاية والشهيد الثاني في التمهيد وغيرهما ولكن الشيخ قال
في العدة والذي اذهب اليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين
المتقدمين والمتأخرين وهو الذي اختاره المرتضى ره واليه كان
يذهب شيخنا ابو عبد الله ان الحق واحد وان عليه دليلا من خالفه
كان مخطئا فاسقا ولكن يمكن تأويل كلام الشيخ بما يرجع الى ما ذكره
سائر الاصحاب كما يظهر من ملاحظة ما بعد هذا الكلام ولا نطول
بذكرها وحاصله ان ذلك اذا كان اجتهادهم بالقياس والرأي ثم القائلون
بالتخطئة من العامة اختلفوا فقال بعضهم ان الله لم ينصب دليلا
على ذلك الحكم المعين وهو بمنزلة الدفين فمن عثر عليه من باب الاتفاق
فله اجران ومن لم يصبه فله اجر واحد على اجتهاده وقال بعضهم انه نصب
عليه دليلا فقيل انه قطعي وقيل انه ظني والقائلون بانه قطعي اختلفوا
فجمهورهم على عدم الاثم وذهب بشر المريسي الى كون المخطئ اثما والقائلون
بانه ظني اختلفوا فقيل انه لم يكلف باصابة ذلك الدليل لخفائه و
غموضه فالمخطئ معذور وقيل انه مأمور بالطلب اولا فان اخطأ
وغلب على ظنه شيء اخر انقلب التكليف وسقط عنه الاثم وذكر
لكل من الطرفين ادلة اكثرها مقطوع بلا طائل والحق ما ذهب اليه
اصحابنا ونذكر من الادلة عليه ما هو اقرب الى الصواب وهو اصالة
عدم التعدد والاجماع المنقول المستفيض من اصحابنا وشيوع تخطئة
السلف بعضها بعضا من غير نكير والقول بان مرادهم خطاؤهم في
الاجتهاد للتقصير او لانهم لم يكونوا اهلا للاجتهاد خلاف الظاهر
والايات الدالة على ثبوت حكم خاص لكل شيء في نفس الامر مثل قوله
تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله الايات الثلث وما فرطنا في الكتاب من شيء

ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فان حكم الشيء قبل الاجتهاد ربما
يحتاج اليه فلا بد من بيانه في الكتاب والسنة وما روي عن النبي صلعم
انه قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطاء فله اجر واحد
وقال بعض الاصحاب وهذا وان كان خبر احاد الا ان الامة تلقته
بالقبول ولم نجد له رادا والاخبار الدالة على ان لله تعالى في كل واقعة
حكما حتى ارش الخدش ولا يبعد تواترها وخصوصا امير المؤمنين عم
في نهج البلاغة في ذم اختلاف العلماء في الفتيا قال عم ترد على احدهم
القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برايه ثم ترد تلك القضية بعينها
على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجتمع القضاة بذلك عند الامام الذي
استقضاهم فيصوب اراءهم جميعا والههم واحد ونبيهم واحد و
كتابهم واحد فامرهم الله سبحانه بالاختلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه
ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم
ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا تاما فقصر الرسول عن تبليغه
واداءه والله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان
كل شيء الى اخر ما ذكره عم ثم ان وجه الجمع بين ما ذكره عم وما نستعمله
في مثل هذا الزمان هو ان كلامه عم على العاملين بالقياس والراي لا
بالكتاب والسنة والى هذا يشير اخر كلام الشيخ في العدة ويقيد به
ما نقله من المذهب عن مشايخ الامامية وان مراده عم انه لا يجوز
التعدد في حكم الله الواقعي وان امكن على الظاهر بالنسبة الى المعذورين
في زمان الحيرة والاضطرار او بسبب الغفلة في فهم السنة و
الكتاب في زمان الحضور ايضا فان المجتهدين المختلفين بسبب تفاوت
الاحكام يسند كل منهم الحكم الى الله ورسوله لا الى الراي والقياس و
ان الخطاء في ذلك معفو عنه وقد ذكرنا في مبحث اخبار الاحاد في الكلام

على حجية

على حجية ظن المجتهد بعض ما يوضح المقام فراجع ولاحظ ثم قد يستدل
على التخطئة بلزوم بطلان التصويب من صحته لان القائلين بالتخطئة
يغلطون التصويب وعلى التصويب فهذا الاجتهاد صحيح فيكون
التصويب باطلا وهو توهم لان الكلام في الفروع والتصويب من
اصول الفقه او الكلام وقد مر نظيره في التجزي وغيره ثم ان الشهيد
الثاني ره ذكر في التمهيد للمسئلة فروعا وتبعه في بعضها غيره مثل
المحقق البهائي منها ان المجتهد في القبلة اذا ظهر خطائه هل يجب عليه
القضاء ام لا والمنصوص عندنا وجوب الاعادة ان علم في الوقت لا في
خارجه مطلقا ولنا قول اخر ان المستدبر يعيد مطلقا وهذا كله مبني على ان
المجتهد قد لا يكون مصيبا ومنها انه لو صلى خلف من لا يرى وجوب
السورة او التسليم او نحو ذلك ولم يفعله او يفعله على وجه الاستحباب
حيث يعتبر الوجه ففي صحة الاقتداء به قولان مرتبان وينبغي على
القول بالتخطئة عدم الجواز ومنها انفاذ المجتهد حكم مجتهد اخر يخالفه
في ماخذ الحكم وفي جوازه ايضا وجهان مرتبان اقول وعندي في هذه
التفريعات تامل فان القضاء والاعادة انما يثبتان بفرض جديد كما
حققناه في محله وسقوطه لا يدل على كون ما وقع على خلاف الحق
صوابا بل قد يكون لعدم دليل اخر بعد الوقت لا او لاجزاء ما كان
حكم الله الظاهري في حقه فلا الاعادة تدل على التخطئة ولا عدمها
على التصويب اذ لا منافات لكون الخطاء في القبلة موجبا للقضاء مع
كون الصلوة مع الخطاء فيها صوابا واستلزام القول بالتصويب
لصحة الاقتداء بمن يخالفه في الراي ثم فان الواجب على الماموم ان يقتدي
بصلوة صحيحة عند غيره ويلزم على هذا ان يجوز لمن يرى وجوب فري
الاوداج الاربعة في الذبيحة اكل الذبيحة التي قطع حلقومها فقط

وانفاذ الحكم الخاص

من يرى حليتها بذلك وتجويز المجتهد لمقلد مجتهد اخر مخالفه تقليده
لو ما ليس معناه انفاذ الحكم الخاص المخالف لو انه تم والكلام فى امضاء
القضاء السابق غير ما نحن فيه وهو لا يستلزم ان يكون ذلك من باب
التصويب ولعله لما ذكرنا قال صاحب المعالم فى اخر المبحث وكيف كان
فلا ارى للبحث فى ذلك بعد الحكم بالتاثيم كثير طائل يتوقف
تحقق الاجتهاد وكماله على امور اما ما يتوقف عليه تحققه فهو امور
العلم بلغة العرب والصرف والنحو فان الكتاب و
الحديث عربيان ويعرف اصل مفردات الكلام من علم اللغة وتصاريفها
الموجبة لتغيير معانيها بالمضى والاستقبال والامر والنهى وغيرها من
الصرف ومعانيها التركيبية الحاصلة من تركيب العوامل اللفظية و
المعنوية مع المعمولات من علم النحو والعلم بالمذكورات اما بسبب كون
المجتهد صاحب اللغة كالمستمعين للخطابات الحاضرين مع النبى صم والائمة
من اهل اللسان او بسبب التعلم من افواه الرجال وممارسة كلامهم
بحيث يحصل له الاطلاع او بالرجوع الى الكتب المؤلفة بينهم فلا وجه
لما يقال ان العربى القح لا يحتاج الى علم النحو والصرف واللغة اذ يمكن تحصيل
معرفة مراد النبى صم والائمة بتتبع كلامهم ومزاولتها اذ المراد من القول
بتوقف الاجتهاد على تلك العلوم هى معرفة مسائلها التى يتوقف
الفهم عليها باى نحو حصل مع ان كثيرا من العلماء المتتبعين الممارسين
من العرب ايضا ربما يحتاجون الى مراجعة الكتب التى الفوها فى هذه
العلوم فضلا عن غيرهم خصوصا فى بعض الالفاظ علم الكلام
لان المجتهد يبحث عن كيفية التكليف وهو مسبوق بالبحث فى معرفة
نفس التكليف والمكلف فيجب معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشرع من
حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع

مافت

باعث الانبياء ومصدقا اياهم بالمعجزات وكل ذلك بالدليل ولو اجمالا
والتحقيق ان العلم بالمعارف الخمسة واليقين بها لا دخل له فى حقيقة
الفقه نعم هو شرط لجواز العمل بفقهه وتقليده فاذا فرض ان كافرا لما
استفرغ وسعه فى الادلة على ما هى عليه واستقر رايه على شئ بعد
فرض صحة هذا الدين ثم امن وتاب وقطع بانه لم يقصر باستفراغ وسعه
شيئا فيجوز العمل بانه ولا ريب ان يحصل التوبة والايمان لا يجعل
ما انه فقها وكان استفراغ وسعه على فرض صحة للباقى وهذا هو
التحقيق فى رد الاحتياج الى العلم بالمعارف الخمسة الى ان ذلك لا يختص
بالمجتهد بل هو مشترك بين سائر المكلفين كما ذكره الشهيد الثانى
فى كتاب القضاء فى شرح اللمعة وغيره نعم يمكن ان يقال ان معرفة ان الحكيم
لا يفعل القبيح ولا يكلف بما لا يطاق يتوقف عليه معرفة الفقه وهو
مبين فى علم الكلام ووجه توقف الفقه عليه ان الخطاب بالظاهر
وارادة خلاف ظاهره دون البيان قبيح فيجوز العمل بالظواهر ويترتب
عليه فقهيته فان قلنا ان تاخير البيان عن وقت الحاجة قبيح فيترتب
عليه ان للمسئلة الفقهية هو ما اقتضاه ظاهر اللفظ فامثال ذلك
هو الموقوف عليه من علم الكلام معرفة المنطق لان استنباط
المسائل من المأخذ يحتاج الى الاستدلال وهو لا يتم الا بالمنطق
وكون الاستدلال بالشكل الاول والقياس الاستثنائى بديهيا
وتحصيل النتائج من المقدمات غريزيا طبيعيا لا ينافى الاحتياج اليه
فيما عرض الذهن عرض الاعوجاج والغفلة بسبب الشبهات كما
انه قد يحتاج الطبع الموزون الى الاستعمال العروض لنفسه او لورع
غيره من الغلط والاشتباه وذلك غير خفى على من زاول الاستدلال
فى العلوم وما يقال من ان المنطق لو كان عاصما عن الخطاء لما اخطأ

للنطق في الاستدلال ضعيف اذ الانسان جايز الخطاء في كل مرحلة
الا من عصمه الله ولكنه محفوظ من الخطاء في الاغلب معرفة
اصول الفقه وهو اهم العلوم للمجتهد ولا يكاد يمكن تحصيل الفقه الا
به ولا بد ان يكون على سبيل الاجتهاد لكثرة الخلافات بل وكذلك
الكلام في الخلافيات اللغة والنحو والصرف ايضا مما يتفاوت به الاحكام
كالاجتهاد في معنى الصعيد والاثار والانفحة ونحو ذلك ويكفي
في الاصول الظن فيما لم يمكن فيه تحصيل العلم وما قيل ان مسائل الاصول
مما لا بد فيه من العلم مطلقا فلا تحقيق فيه وقد اشرنا اليه سابقا ووجه
توقف الفقه والاجتهاد عليه من وجوه من ادلة الفقه
الكتاب والسنة ولا ريب انهما ورد قبل الف سنة او ازيد ولا نعلم
تمام عرف الشرع وعرفنا بل نعلم مخالفتهما في كثير ونشك في كثير نعم يحصل
العلم بالاتحاد في بعضها فلا كلام لنا فيما عرف مراد الشرع واصطلاحه
واما فيما لم نعلم مراده والاصطلاح ونعلم التغيير لكن لا نعلم عرفه بخصوصه
او نشك في التغيير ونحتاج الى معرفته اذ المكالمة كان على وفق عرفه
وعرف اهل خطابه وقد عرفت ان التحقيق ان الخطاب مخصوص با
لحاضرين وشراكتنا معهم في التكليف لا يستلزم كوننا مخاطبين فنحتاج
في ذلك الى تحصيل مراد الشرع او عرف زمانه فتارة نتمسك بالتبادر
وامثاله فنثبت الحقيقة في عرفنا او في اللغة ثم نضم اليه اصالة عدم
النقل والتعدد فنثبت عرف الشرع واخرى نتمسك باستقراء كلام
الشرع وتتبع موارد استعماله فنحكم بثبوت الحقيقة الجديدة في كلامه
ومن ذلك نحتاج الى رسم مباحث في اصول الفقه مثل مباحث
الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي والمشتق والعموم والخصوص
ونحوهما مما يتعلق بفهم معاني الالفاظ ومن جملة ذلك مباحث

المفاهيم

المفاهيم ايضا على وجه وهو الاعتماد على الفهم العرفي لا على ما استدل او ابد
من لزوم اللغو في كلام الحكيم لو لم يكن فايدة القيد بيان انتفاء الحكم عند انتفاء
القيد وايضا ثبت بالاجماع والاخبار ان فيهما خاصا وعاما ومطلقا و
مقيدا وناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابها وظاهر تلك الاخبار بل صريحها
لزوم ملاحظة المذكورات وذلك يقتضي معرفة المذكورات وما
يتفرع عليها وايضا نعلم بالعيان وقوع التعارض في الاخبار بل بين
الاخبار والكتاب ومع ذلك نعلم ابقاء التكليف وتعلم عدم المناص من
العمل بهما فلا بد من معرفة العلاج وكيفية العمل وذلك يتوقف عليه
على معرفة التراجيح وكيفية العلاج وما يتفرع عليها وايضا لمكان استنباط
الاحكام منهما مع الاختلافات الكثيرة والاختلافات العظيمة المحتاجة
الى النقد والانتخاب والتميز بين الحق والباطل وما ورد على وجه التقية
وغيرها والترجيح بين الادلة المتعارضة مضافا الى المباني الصعبة
في شرائط الفهم وتحصيل معرفة معانيها ليس شان كل احد بل لا يتمكن
منه الاخذ الا الاخذ في كل زمان فلا بد ان يكون تكليف من ليس
له هذه الموجبة للاخذ من له هذه المرتبة وذلك يحتاج الى معرفة
مباحث الاجتهاد والتقليد وان المجتهد من هو وان الاجتهاد كيف
هو وشرائطه ما هي وهل يشترط كونه حيا وعادلا واماميا او لا و
هل يشترط تكرر النظر في الوقايع ام لا وهل يجب المشافهة ام يكفي
مع الواسطة ولا بد ان يكون الواسطة عدلا وهل يكفي في معرفة
المجتهد الظن او يجب العلم وكيف يمكن معرفته للعامي وغير ذلك و
كل ذلك يعلم من علم الاصول ان من جملة الادلة الاستصحاب
والاجماع فلا بد من معرفتهما ومعرفة اقسامهما ومعرفة الحجة منهما
ومن غيرها وحال التعارض الواقع بين الاستصحابين ومعرفة

ما لكل من اقسامها وكل ذلك في كتب الاصول   ان من جملة
الادلة العقل ولا بد من معرفة ان اي حكم من احكامه حجة هل هو
ما يستقل به او غيره   انه اذا لم يوجد دليل في مسئلة بالخصوص
ولم يستقل بحكمها العقل فهل الحكم فيها البراءة او الاباحة او الحرمة
او التوقف او غير ذلك وكل ذلك يتكفل ببيانه علم الاصول
انه اذا اقتضى عموم الكتاب او السنة شيئا واقتضى العقل او عموم اخر
خلافه واتفق اجتماع العامين في فرد كالصلوة في الدار الغصبية
حكمه ماذا وهل يجوز كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا
من جهتين ام لا ومثل ما لو امر الشارع بشيء مضيقا وفعل المكلف في
هذا الحين ما هو ضده فهل يحكم بحرمة الضد وبطلانه لو كان عبادة
ام لا ومثل ما لو امر الشارع بشيء فالعقل وان كان يحكم بان فعل مقدماته
ما لا بد منه في تحققه لكن الشارع هل اراد بذلك الخطاب فعل هذه ا
المقدمات ايضا بان يكون هنا واجبات شرعية متعددة ام الواجب
انما هو الذي ورد الخطاب به ولا يتعلق الوجوب الشرعي بمقدماته
ونحو ذلك ولا ريب ان هذه كلها من المسائل الفقهية ولا بد لها
من ماخذ فلا بد من تحقيق الكلام في اجتماع الامر والنهي فان الامر
بشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا والمتكفل بكل ذلك هو الاصول
واورد الاخباريون على الاحتياج بهذا العلم شكوكا ما هيتها لا يخفى انه
على من له ادنى تامل ولكنا نذكرها ونجيب عنها لئلا يتوهم من لم يطلع
عليها ان لها حقيقة ولا يحسب انها كلام تحقيقي منها ان علم الاصول
قد حدث تدوينه بعد عصر الائمة ع وانا نقطع ان قدمائنا وحاملي
اخبارنا لم يكونوا عالمين بها وكانوا يتدينون بدين ائمتهم ع ويعملون
باخبارهم ومع ذلك قررهم ائمتهم على ذلك واستقر ذلك الى زمان

ابن ابي عقيل

ابن ابي عقيل وابن الجنيد ثم حدث بينهم تدوين علم الاصول والجواب
عنه اما الاول فان ما ذكره من عدم علم القدماء بهذا العلم محض
دعوى وعدم اطلاع المعترض وعدم التدوين لا يدل على عدم وجوده
واصله ولعلك قد قرع سمعك ما روى ان امير المؤمنين ع امر ابا الاسود
الدئلي بتدوين علم النحو وتاسيسه فهل يحسن منك ان تقول ان قبل ذلك
لم يكن من مسائل النحو ثابتة في نفس الامر فلا يخفى فيه كذلك بل يحصل
لمن تتبع الاخبار العلم بوجود ذلك العلم في الصدر الاول فان حكم
تعارض الادلة مثلا النص فيه والقياس والاستصحاب والعام والخاص
والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه وجواز الرواية
بالمعنى والافتاء والتقليد وغير ذلك يستفاد من الاخبار وجودها
في الجملة وكثيرا من المباحث لم يكونوا محتاجين اليها لعدم تغيير العرف
ح كمعرفة مباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي وامثال ذلك
وعدم احتياجهم الى معرفة هذه المسائل لا يستلزم عدم احتياجنا
كما لا يخفى على ذي مسكة مع ان في الاخبار اشارة الى كثير منها ايضا مثل
ما ورد في الروايات ان الراوي سئل الامام ع ان الله تع قال لا جناح
عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ولم يقل افعلوا فما وجه الوجوب
وما قرره الامام ع على معتقده مع انه كان من اهل اللسان ايضا و
اجاب ع من باب القلب انه تع قال في سعي الصفا والمروة ايضا
فلا جناح عليه ان يطوف بهما مع وجوبه يعني ان الوجوب مستفاد
من دليل اخر ومثل ما ورد في مفهوم الشرط في حكاية قول ابرهيم ع
بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون ان الامام قال ما كذب
ابرهيم فانه قال بل فعله كبيرهم ان كانوا ينطقون وكذلك في بعض
الاخبار دلالة على ان النهي يدل على التحريم وحكاية مخاصمة ابن الزبعرى

مع رسول الله ص معروف واما مثل مسئلة جواز العمل بخبر الواحد وعدمه وجواز العمل بظاهر الكتاب وعدمه ايضا يظهر من الاخبار بل ادعى جماعة من قدماء اصحابنا اجماع الامامية على حرمة العمل به بل ادعى بعضهم استحالته عقلا وليس معنى الاجماع الا اتفاق الكاشف من رأي رئيسهم وكذلك النزاع في ان الامر والنهي هل يجتمعان ام لا لا ان كونه من المحدثات بل كان مشهورا بين القدماء ويظهر من كلام الفضل بن شاذان على ما نقله الكليني في الكافي في كتاب الطلاق ان طريقة الامامية كان القول بصحة الصلوة في الدار الغصبية كما اشار الشيخ المجلسي ره ايضا في البحار وكذلك كل مسئلة ادعى اجماع الامامية عليه مثل مسئلة دلالة الامر على الوجوب او الفور او نحو ذلك يكشف عن وجود القول بهذه المسائل عند القدماء وايضا لا يحسن لعاقل اذا دار امره بين النفي والاثبات وتردد مذهب القدماء من احدهما ان يقال لم يكونوا قائلين باحد الطرفين مثلا اذا قلنا انه هل كان اصحاب الائمة عم قائلين بدلالة الامر على الوجوب ام لا فان قلت لم يكونوا قائلين بشيء منها فهذا شطط من الكلام وان قلت كانوا قائلين بدلالته على الوجوب فهو مسئلة اصولية وان قلت كانوا قائلين بعدم الدلالة فهو ايضا مسئلة اصولية اذ الاصوليون مختلفون في المسائل وقال بكل من الطرفين قائل مع ان ما بلغنا من الاخبار ليس الا قليل مما رواه اصحابنا ولعله كان فيما لم يبلغنا ما يدل عليها ذهب بالحوادث كما اتلف الاخبار او بسبب انهم لم يعتنوا بها بسبب كمال وضوحها مع ان الحكمة قد كان يقتضي القاء العلوم تدريجا كما هو الآن والعبد في الفروع اذا لم يجر عادة الله بامكان تعليم العلوم المتناهية دفعة وكذلك تعلمها وقد يتفاوت احوال الازمنة بل

الاشخاص

الاشخاص في زمانين فمتى اقتضت المصلحة يظهرون ما لم يظهرون في الآن الاول وقد يقتضي المصلحة في البعض الذي ذكروه ان يجملوه اولا ثم يفصلوه وقد يقتضي الاجمال وحوالة التفصيل على افهامهم لامكان تحصيله من الاجمال بل هذا هو الطريقة ايضا فان النبي ص كان يكتفي من الاعراب باظهار الشهادتين مع ان للاسلام امور كثيرة هي اجمالها فالشهادة بالتوحيد لا يتم الا بتنزيه الله تعالى عن الشريك والنظير والجسمية والمكان وما يستلزمانه وكونه مستجمعا للصفات الكمالية بحيث لا يلزم منه التركيب والاحتياج وحلول الاعراض فيه وغير ذلك وعدم صدور القبيح واللغو عنه ونحو ذلك وكذلك الشهادة بالرسول يتضمن امورا كثيرة من صفات النبي ص وعصمته وصدقه وحقية ما جاء به واخبر عنه وما قد يوصي به لما بعده من امر الخلافة وغيره ولا ريب ان هذه كلها لا يحصل لكل من المكلفين في الآن الاول فلا مانع من اقتضاء المصلحة تاخير الاظهار والصدور الاول في كثير من المسائل لانهم فيما لا يحتاجون اليه مستغنين عن التعلم وفيما يحتاجون اليه لا يقتضي المصلحة تفصيله ثم ان تزايد مسائل الاصول في الكتب المدونة بعد اثبات حقيقته مجملا انما بثبوت اشارة المعصوم اليها مجملا ليس ببدع فيما جرى به عادة الله في سائر العلوم حيث يتزايد يوما فيوما بتفطن بحسب الدقة والتفتيش وسنوح العوارض بسبب اختلاف الاحوال واكثرها وضوحا في هذا المعنى هو مسائل الفقه اذ الاحكام المتلقاة عن الشارع المتداولة في افهام حاملي الاخبار والسنتهم ومحاوراتهم قليل قليل ما فرع عليها الفقهاء وقرروه في كتبهم فقد ترى كثيرا من فروع الفقه ليس فيه الا قليل من الاخبار مع وفور مسائلها المتفرعة عليها بعد تدقيق النظر فقد ترى كتب الاقرار من ابواب الفقه مشتملا

على مسائل كثيرة والاصل فيها هو قوله عم اقرار العقلاء على انفسهم جائز
وكتاب القسمة كذلك يتفرع مسائلها على حديث لا ضرر ولا ضرار
وكذلك كتاب القضاء اكثر مسائلها يتشعب من قولهم البينة على المدعي
واليمين على من انكرها كذا فلا اعز من ان يتفرع على استحالة القبيح على الله
امتناع اجتماع الامر والنهي على القول به وكذلك وجوب المقدمة على
القول به بناء على الدليل المشهور من لزوم تكليف ما لا يطاق او خروج
الواجب عن وجوبه لولاه وكذا غصون ما يتشعب من هذه الفروع
المذكورة في كتب الاصول والحاصل انا نقول مثلا ان من فعل الصلوة
في الدار الغصبية يحتاج الى معرفة ان صلوته صحيحة ام باطلة وعمومات
الامر بالصلوة تقتضي الصحة وعمومات النهي عن الغصب يقتضي
التحريم فعل التحريم مقتضي البطلان اوموافقة الامر مقتضي للصحة
فوقع التعارض من مقتضى الدليلين فمن لم يبن اساسه على احد الطرفين
لا يكون له معرفة الحكم الشرعي وهكذا من وجب عليه اداء الدين مع المطالبة
وضيق الوقت وصلى في سعة الوقت فهل يصح صلوته ام لا فمن لم
يحقق ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا يمكنه معرفة
الحكم وهكذا واعترض بعض الافاضل ان المسئلة اما ان يكون الاحتياط
فيها من حيث العمل والتوقف من حيث الافتاء كالصلوة في الدار الغصبية
مثلا فعند تمكن المكلف من الصلوة في غيرها من غير عسر وحرج فلا
يصلي فيها ويقول للمستفتي لا تفعل لان الاخذ بالاحتياط مندوب
اليه والحكم غير منصوص عليه فاعمل بالاحتياط ولا يضرنا واياك الجهل
بالحكم اذ لا يكون كالفعل الدائر بين الوجوب والحرمة عند فرض دليل
اخرجه عن الاحكام الثلثة الباقية وفقد النص الذي يدل على احدهما
فيعمل بالعمومات المطلقة مثلا بقوله عم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي

او بقوله

او بقوله عم كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال هذا اذا لم يكن عبادة
او كان وجاز فعله لا من حيث هو كذلك او يتركه عملا بقوله عم وشبهات
بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات او بقوله عم الوقوف عند
الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وترك مثل هذا الفعل وقوف
كان عدم الافتاء وقوف وبالجملة فيحيى ببركات المتاعم لا نحتاج الى
القواعد الظنية المأخذ اقول لا يخفى ما في هذا الكلام من عدم الارتباط
بالمأخذ وتهافته فان الصلوة في الدار المغصوبة لا اشكال في حرمتها
حتى يحتاج الى الاحتياط بل حرمتها اجماعية انما الكلام في الصحة والبطلان
وما ذكره من الاحتياط لا محصل له فيما نحن فيه فالكلام ح انما هو في وجوب
الاعادة او القضاء والحكم بالبطلان فيكون الاحتياط في القضاء او الاعادة
مثلا فنقول ح اذا كان الاحتياط مندوبا فللمكلف ان يتركه ولا اعتراض
عليه ولا تكليف مع الجهل للزوم التكليف بالمحال فان قلت بعد ثبوت الحرمة
فلا مانع من هذا التكليف لان المكلف صار بنفسه سببا له قلت هذا
نقول اذا تاب ورجع فاراد التخلص والقدر المسلم من جواز ما ذكرت
انما هو ما قبل التوبة فلا بد اما من القول بوجوب الاحتياط او الرجوع
الى البراءة الاصلية او الى المسئلة الاصولية والاول مع انه ضعيف
كما حققناه لا يقول به والثاني رجوع الى ان النهي لا يدل على الفساد
كونه لا اصل فيه ولا يجري فيه الاصل وهو اختيار لاحد شقي المسئلة
الاصولية ثم ان الرجوع الى كل واحد من اصل البراءة والاحتياط و
التحريم مستندا ومن اخبار الاحاد ومن اين جاز لك العمل بخبر الواحد
اليس جواز العمل بخبر الواحد ايضا مسئلة اصولية فمن جوز لك
العمل به فان قلت ثبت بالاجماع قلت بل الاجماع مدعى على خلافه من
قدماء الاصحاب وقد حققنا في محله انه لا دليل عليه الا كونه ظنيا اجتهاديا

سلمنا لكن من اين ترجح احد هذه الاخبار والجمع وعلاج التعارض ايضا
من المسائل الاصولية المبتنية على الظنون ثم ان قلت بالتخيير بين
مقتضيات تلك الاخبار اى الاحتياط والبراءة الاصلية والتوقف
قلت من اين ثبت لك جواز التخيير فان راجعت الى الاصول او خبر الواحد
فيرجع المحذور مع ان تلك الاخبار المذكورة لا تدل الا على الاستحباب
ثم من العجايب ان هذا الفاضل قال بجواز اجتماع الامر والنهى فى مبحثه
ثم ذكر مثل هذا الكلام فى هذا المقام وايضا نقول ان اصل البراءة او الاحتياط
او التوقف ايضا من المسائل الاصولية وان جعلت المناص لك ان هذه
مستفادة من الادلة القطعية وما ذكره الاصوليون فى عدم اجتماع الامر
والنهى او جوازه ودلالة الامر بالشئ على بطلان ضده وغيرها من
القواعد الظنية كما يظهر من اثر كلامك فنقول اولا من اين ثبت لك
القطع فى تلك المسائل مع كون اخبارها ظنية وكذا علاج تعارضها
وثانيا ان كل واحد من الطرفين يدعى القطع فى المسئلة الاصولية
مثلا المعتزلة واكثر الامامية يقولون باستحالة اجتماع الامر والنهى
لاستلزامه التكليف بالمحال او التكليف المحال ويدعون القطع بعدم الاستحالة
وقد حققنا فى المباحث السابقة ان المكلف به هو القطع الحاصل فى
نفس المكلف اذا لم يقصر وان لم يطابق الواقع مع انك تعترف بان العقل
يستقل بالحكم فى بعض الاشياء كحسن الصدق النافع والاحسان وقبح
الكذب الضار والعدوان وكون الشئ مما يستقل به العقل ايضا من
المسائل الاجتهادية فقد يحكم بعضهم بكونه حكم منه والاخر بخلافه و
لا ريب ان كل واحد مكلف بما يفهمه وقد مر فى الكلام على الاجتهاد
فى اصول الدين ما يرشدك الى ما ذكرنا فتسميتك ذلك ظننا وما استندتم
من الاخبار قطعا من اى جهة وما وجهه مع انا قد حققنا انه لامناص

عن العمل بالظن وان ظن المجتهد مما لا مناص عن العمل به وبينا ذلك فى
مباحث اخبار الآحاد بما لا مزيد عليه وسنبينه فيما بعد ان شاء الله ومنها
ان البديهة حاكمة بوجوب العمل باوامر الشرع ونواهيه ومن علم علوم
العربية فهو ممن يفهم الاوامر والنواهى فالحكم عليه بوجوب التقليد المنهى
عنه بمجرد جهله بمسائل الاصول مما لا دليل عليه بل لا عذر له فى التقليد
وليس مثله مع التقليد الا مثل شخص حكم ملك على ناحية وعهد
اليه انه متى اخبره ثقة بان الملك امرك بكذا او نهاك عن كذا فعليك با
لطاعة والعمل بالامر والنهى وبين له المخلص عند تعارض الاخبار فهو
بترك العمل بما سمع من الاوامر والنواهى من الثقات معللا بجهله بمسائل
الاصول والمنطق فانه مستحق للذم مما لا ريب فيه اقول دعوى
بداهة وجوب العمل بالاوامر والنواهى علينا مع عدم تجويز العمل بظواهر
الكتاب والنزاع العظيم بين العلماء فى حجية اخبار الآحاد ودعوى جماعة
من الفحول الاجماع على عدم الجواز غريب وما ذكره انما يتم لو ثبت كون
ما ورد فى الاخبار اوامر الشارع لا غيره ومتوجها الى الحاضرين وغيرهم
واين دعوى الظن بكونه امر الشارع وستعلم ضعف ما يدعونه من قطعية
اخبارنا بما لا مزيد عليه مع ان من يفهم العربية انما يفهم من هذه الاخبار
ما هو موافق لعرفه واصطلاحه لا ما يفهمه المخاطبون بتلك الخطابات
وانما الحجة هو ما اراد المعصوم ع وفهم منه المخاطبون العالمين باصطلاحهم وافق
لمعهم مراده لا يتم الا بمعرفة كثير من المسائل الاصولية من مباحث
الحقايق الشرعية والنقل والاستصحاب والاصل والبحث والفحص
عن المخصص وغير ذلك من القواعد الاصولية ومما ذكرنا يعلم الجواب
عن المثال الذى ذكره فانه قياس مع الفارق لان زمان الملك ومن
حكمه واحد ولسانهما متحد ومع مخالفتهما فالمترجم والمعرف كاف فقد

لا يحتاج الى مسئلة اخرى غير ما بايديهم من القواعد المتعارفة التي يبنى
تحاورها عليها فان لم يدونوها على التفصيل وان لم يظبطوها على
الانفراد مع ان لنا ان نمشي ممشاك في انكار ما هو الحق اليقين بالقبول
ونقلب عليك ونقول من اين يجوز للحاكم ان يعمل بما عهد اليه مع
احتمال نسخه بعد ذلك او تخصيصه او ان مراده هل الثقة النفس
الامري او من هو ثقة عند الملك او من هو ثقة عند الحاكم فيجب
عليه الفحص من ذلك ليعلم وايضا الامر الذي نقل الثقة هل هو على
حقيقته ام لا وانه اذا نقل الثقة بعد نقل النهي في طي كلامه في
هذا المرام ان ذلك الامر هل هو للوجوب ام للرخصة وكذلك النهي
بعد الامر وغير ذلك من القواعد فاذا لم يراع ذلك الحاكم هذه القواعد
كيف يمكنه العمل على مراد الملك فان قلت ان الحاكم بسبب اتحاد الاصطلاح
ومقارنة العهد وملاحظة القرائن يفهم ذلك بدون الاحتياج
الى هذه القواعد قلت فاي مثل هذا فيما نحن فيه وكذلك يظهر
الجواب مما ذكر من قوله وبين من له المخلص عند تعارض الاخبار فان
بيان المخلص لنا ان كان من القواعد الاصولية فيضرك وان كان من
الاخبار فنقول لما ورد في الاخبار من هذا القبيل متعارض غاية التعارض
والرجوع في علاج تعارضها الى نفس تلك الاخبار دور وسيجيء
الكلام فيه ومنها ان علم الاصول ليس الا نقل الاقوال المتفرقة والادلة
المختلفة وفيه ان تفرق الاقوال وتخالف الادلة ان كان موجبا لبطلان
العلم فلا يبقى للدنيا علم كان له اصل سيما علم الفقه الذي هو اساس الشريعة
مع انا لو سلمنا ان مقتضى قواعدكم التخيير بين الاخبار واختلاف
فهمكم انما هو من جملة رخصة الشارع واعرضنا عما يرد على ذلك
فما تقولون فيما وقع الاختلاف بينكم بسبب اختلاف افهامكم

في الجمع بين الاخبار وفي فهم معانيها فهل العمل على ذلك مقتضى
قاعدة اصولية او ورد النص بذلك فان قلتم انه مقتضى ما دل
عليه النقل والعقل من لزوم تكليف ما لا يطاق لو لم نعمل على ما نفهم
قلنا نظير ما قلتم في الانكار على العمل بقاعدة اجتماع الامر والنهي فهلا
ترجعون في مثل ذلك الى اصل البراءة او الحظر او التوقف ونحوها
ومن اين ثبت لكم ان فهمكم هذا حجة عليكم في صورة الاختلاف و
بالجملة هذه الشكوك الواهية عدة شكوككم ومنها تعرف حال العلم
الذي نذكره   العلم بتفسير ايات الاحكام ومواقعها من القران او
الكتب الاستدلالية بحيث يتمكن منها حيث يريد وهي خمسمائة اية
عندهم وبعض الروايات التي تدل على تقسيم القران اثلاثا الى السنن
والفرائض وصفتنا اهل البيت واعدائهم واربابا فيهم ع و في
عدوهم وفي السنن والامثال وفي الفرائض والاحكام ونحو ذلك
التي ليست على ظاهرها كما لا يخفى ولعل المراد تقسيم مجموع القران من
الظهور والبطون والا فلا يستفاد من ظاهرها الا للقدر المتقدم
وتقدم الكلام في حجية ظواهر القران من الاخباريين والجواب عنهم
فراجع   العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام سواء حفظها
او كان عنده من الاصول المصححة ما يرجع اليها عند الاحتياج وعرف
مواقع ابوابها وقد اشرنا الى مقدار الحاجة في باب احتياج العمل بالعام
الى الفحص عن المخصص ووجه الاحتياج ظاهر   العلم باحوال
الرواة من التعديل والجرح ولو بالرجوع الى كتب الرجال ووجه
الاحتياج ان العمل بالاخبار مشروط بتوثيق الرجال والاعتماد
عليهم اذ بنينا اثبات حجية خبر الواحد على الادلة الخاصة به كما اشرنا
اليه في بيان شروط العمل به وان مراتب الظنون تختلف باختلاف

احوال رجال السند انا بنيناه على الدليل الخامس من جهة انه ظني
وبملاحظة ذلك يتفاوت حال الاخبار ويتميز الراجح عن المرجوح
اذ لا ريب ان كون الرجل ثقة مثلا مما يوجب الظن بصدق خبره و
ذلك لا ينافي امكان حصول الظنون بامور اخر فان التحقيق ان جواز
العمل باخبار الاحاد لا ينحصر في الخبر الصحيح بل دا الموثق والحسن ايضا
بل كثيرا ما يعمل بما هو ضعيف في مصطلحهم لاعتضاد الخبر بما يوجب قوته
وقد اشرنا الى ذلك في مباحث اخبار الاحاد مع ان ما ورد في الاخبار
من وجوه الترجيح بين الاخبار مثل قوله الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما
واصدقهما وقوله خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك وقد
اورد هنا شكوك   ما نقل عن المولى محمد امين الاسترابادي
وهو ان احاديثنا كلها قطعية الصدور عن المعصوم ع فلا يحتاج
الى ملاحظة السند اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلاحتفافها
بقرائن مفيدة للقطع اقول دعوى قطعية اخبارنا سيما في امثال
زماننا من اغرب الدعاوي وستعرف حال ما تمسك به في ذلك ثم ان
المراد بمعرفة علم الرجال هو معرفة حال الرواة لا خصوص قراءة الكتب
المعهودة فلو فرض امكان المعرفة بحالها بدون هذه الكتب فيكفينا
اذا عرفت هذا فنقول الروايات الواردة في اعتبار الاعدل والافقه
والاصدق ونحو ذلك لا ريب انها في كتب اصحابنا المعتبرة المتداولة
فان قلت انها قطعية فيثبت الاحتياج الى معرفة العدالة والافقهية
ونحوهما قطعا سواء كان ذلك من كتاب الكشي والنجاشي او من غير
ذلك فثبت الاحتياج الى معرفة حال الرواة وهو المطلوب وان قلت انها
ليست قطعية فهو ما نقض لما بنيت عليه الدليل من ان وجه عدم
الاحتياج هو قطعية الاخبار فان قلت انا لا ندعي الا قطعيتها في الجملة

لاقطعية

لا قطعية جميع ما فيها قلت جهالة المقطوع به ينفي فائدة القطعية
وانى لك بتعيين ما هو قطعي ومن اين لك ان مقبولة عمر بن حنظلة
وما في معناها مما يشتمل على اعتبار الاعدل والاصدق والافقه ليست
من القطعيات وغيرها منها مع ان نفس علاج الامام ع في هذا الحديث
لتعارض الاخبار يدل على كون تلك الاخبار التي سئل الراوي عن
حالها ظنية لا قطعية فانه لا معنى لعلاج تعارض القطعيات بملاحظة
السند وعدالة الراوي لانه لا يجوز صدور التناقض عن المعصوم ع
الا من باب التقية وحكم الرجوع الى مخالف العامة مع انه يمكن كون
في تلك الروايات مع الاعدلية والافقهية لا معنى لمعرفة موافقة العامة
ومخالفتهم بملاحظة اعدلية الراوي وعدمها فظهر ان ما ذكر في
العلاج انما هو في الاخبار الظنية وانهم كانوا يرضون بالعمل بالاخبار
الظنية ومعالجة متعارضاتها بما ذكروه مع ان في اخبار تلك الكتب
ما يدل على ان الكذابة والغالية قد لعبت ايديهم بكتب اصحابنا وانهم
لعنهم الله كانوا يدسون في كتبهم فان كان تلك الكتب قطعية الصدور
فهذه الروايات ايضا مندرجة فيها والا فهو المطلوب ثم انه ذكر جملة
من القرائن التي توجب القطع على زعمه منها ان كثيرا ما نقطع بالقرائن
الحالية والمقالية بان الراوي كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء و
لا برواية ما لم يكن بينا واضحا عنده وان كان فاسد المذهب او فاسقا
بجوارحه وهذا النوع من القرينة وافرة في احاديث كتب اصحابنا
اقول ظاهر هذا الكلام قاعدة استنبطها هذا المدعي من روايات
امثال هذا الراوي يعني انه عرف من تحرزه في نقل الرواية واحتياطه
مثل ترديده بين اللفظين المحتملين ومثل قوله في الموضع الذي يشك
اظن انه قال كذا او لا احسبه الا قال كذا وهكذا وامثال ذلك ان

هذا الرجل ثقة في الرواية ولا يرضى بالافتراء بالامام وليت شعري هل
هذا الا معرفة حال الراوي وهل هذا الا العلم بحال الرجال ولا ريب
ان هذا المدعي يحتاج في دعوى قطعية الرواية الى معرفة هذا الرجل
في هذه المرتبة حتى يحكم بقطعية خبره ايما يروي فاولها فيما ذكره انه
رجوع الى الاحتياج الى معرفة علم الرجال اذ قد عرفت ان مرادنا بمعرفة
الرجال ليس خصوص معرفتهم من كتاب خاص ويرد عليه ثانيا ان
المعرفة بان الرجل ثقة ولا يرضى بالافتراء بالامام كيف يحصل القطع
بملاحظة رواياته التي لا يعلم انها منه وهذا انما يتم بعد قطعية الا
اليه حتى يستنبط منها انه بهذه المثابة وعلى فرض كون اصله متواترا
عند مثل الصدوق كيف يحصل العلم بان الصدوق نقل مثل هذه
الرواية من ذلك الاصل اذ لعله نقلها عنه معنعنا من غير اصل ولا
وعدم التعيين واحتمال المزج ينافي القطعية وثالثا ان كون الرجل ثقة
في النقل مجتنبا عن الافتراء بعد ثبوته لنا يثبت عدم تعمد الافتراء
والكذب وهو لا ينافي السهو والغفلة والخطاء سيما مع تجويز النقل
بالمعنى ورابعا ان هذه الاصول لو سلم كونها متواترة عند الصدوق
لم يثبت تواترها عندنا واحتمال السهو والخطاء والغفلة من مثل
الصدوق غير عزيز فعلى هذا حصول العلم من مثل هذه القرينة ثم
اذ كثيرا ما يدلس المرائي امره ليروج الباطل ويرى من نفسه الزهد
والورع لتغرير الناس ونفي هذا الاحتمال بحيث يقطع بعدمه سيما
لامثالنا من ازماننا غاية البعد نعم يمكن حصوله للمعاصر الحاضر المعاشر
للرجل وكيف يحصل القطع بسبب ملاحظة هذه القرينة بمعونة
اخبار الاحاد المشتملة على ذلك بعد الفحص انما يزيد سيما مع ادعاء
وقوعه وسيما مع الفساق والمخالفين وسادسا ان غاية ما ذكرت ان

هذا

هذا الراوي لا يروي الا ما يقطع بانه من المعصوم ع وليس كل قطع
موافقا للواقع اذ قد يكون قطعه من باب الجهل المركب من دون تقصير
منه وسابعا ان هذه الحال حال الراوي الاصل وغاية ما يثبت لنا بح
ان ذلك الراوي لا يروي الا ما يقطع به واما حال الواسطة بينه و
بيننا فلا يعلم من ذلك والقول بان المراد بذلك بيان صاحب الاصل
فلا يضر جهالة الواسطة مع تواتر الاصل عنه قد عرفت الجواب عنه
وحاصله ان قطعية الاصل عند الصدوق مثلا لا ينفعنا ولا يفيدنا
الا الظن بالصدق الى غير ذلك من الابحاث الكثيرة التي ترد عليه لا
نطيل الكلام بذكرها ثم ان بعض الافاضل قد وجه المقام بانه يحصل
العلم العادي من القرينة التي ذكرها المعترض بصدق صاحب الاصل
وكذا من اسناد الصدوق اليه وهو غريب واعلم ان بعض الاخباريين
وجه قولهم بقطعية الاخبار وادعى حصول العلم بصحة الاصل
وصدوره عن المعصوم ثم او بصدق مثل الصدوق فيما اسند
الى صاحب الاصل ان المراد بالعلم هو ما يطمئن به النفس ويقضي العادة
بالصدق وهذا هو العلم العادي وهو يحصل بخبر الثقة الضابط المتحرز
عن الكذب بل وغير الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب او دلت القرائن
على صدقه وهذا هو الذي اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام عند الشر
وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة ع بخبر العدل الواحد وبالمكاتبة
على يد الشخص الواحد ولا ينافي هذا الجزم تجويز العقل خلافه نظرا
الى امكانه كما لا ينافي العلم بحيوة زيد الذي غاب عنا لحظة تجويز موته
فجأة ومن تتبع كلام العرب يظهر عليه ان اطلاق العلم على مثل ذلك
حقيقة عندهم والحاصل ان مثل هذا الاطمينان يجوز العمل به فان
شئت فسمه علما وان شئت فسمه ظنا فالنزاع بين الاخباريين

والمجتهدين لفظي اقول وفيه نظر يتوقف بيانه على بيان معنى العلم
فاعلم انهم بعدما عرفوا العلم بانه تميز لا يحتمل النقيض اوردوا عليه
بالعلوم العادية كعلمنا بان الجبل الغايب عنا الآن بعد لحظة لم يصر ذهبا
ولا الاواني الموضوعة في البيت التي غبنا عنها بعد ساعة علماء عارفين
بالعلوم الدقيقة بانها علم ويحتمل النقيض فانه كما وقع انقلاب العصا
حية وصيرورة الميت حيا الذين جرت العادة بعدمهما ولا يحتمل نقيض
ذلك العدم في زمان النبي صلعم الذي هو صاحب هاتين المعجزتين
وقد تخرقت تلك العادة فقد يمكن مثل ذلك في الجبل الذي غبنا عنه
والاواني التي اختفت عنا بكرامة بعض الاولياء فكيف ينكر احتمال النقيض
في مثل ذلك بل ذلك انما هو ظن متاخم للعلم يشتبه بالعلم كما ذكره بعض
الحكماء في الحدسيات والتجربيات فلا يصح القول بحصول الجزم مع احتمال
النقيض وهذا النقض منقول عن مشايخ قدس سره واجيب عنه بان مطلق التجويز
لا ينافي الجزم فان هذا التجويز الحاصل في العلوم العادية انما هو بالنظر
الى مجرى عادة الله فلا يحتمل النقيض ولا يجوز التبدل وحاصل هذا
الجواب على ما ذكره المحقق البهائي ره ان كون الجبل حجرا مثلا لا يحتمل
نقيضه حال العلم بانه حجر سواء كان في شيء من الاوقات او دائما والحاصل
ان ما دام العادة تقتضي انتفاء النقيض فلا احتمال للنقيض وذلك
لا ينافي امكان تبدل الحجر ذهبا بالذات ومن حيث القابلية وعموم قدرة
الله تعالى فقولنا لا يحتمل النقيض يعني ان النقيض ممتنع ولو بالغير
وهو لا ينافي امكان الذاتي فالجبل حين علمنا بانه حجر فانه لا ينافي
الذهبية لكن العادة تنافيها وكذا الكلام في المحسوسات فان العلم
بان العالم مضيء في النهار لا ينافي الاحتمال العقلي وهو ان يكون [illegible]
مؤنة في نفس الامر واشتبه علينا الامر لا ذلك امر حكي والجواب

عنه

عنه بمثل ما مر اقول ومن البعيد غاية البعد تنزيل كلام المصنف ره على ما ذكره
من منافاة حصول الجزم بالشيء مع امكان خلافه بالنظر الى ذاته فانه
لا ريب ان العلوم تختلف باختلاف متعلقاتها فان العلم بان الكل اعظم
من الجزء وان النقيضين لا يجتمعان مما يحصل به الجزم ولا يمكن خلافه
في نفس الامر لا في حال علمنا بذلك واعتقادنا به وتفطننا ولا في غيره
بخلاف عدم انقلاب الحجر ذهبا وكون العالم مضيئا فانه وان كان يستحيل
خلافه في نظرنا وفي نفس الامر معا في آن حصول العلم ووقت المشاهدة
لكن لا يلزم ذلك بالنظر الى ذاته لو فرض خلافه في وقت اخر بل الظاهر
ان مراد الناقض ان قولك في تعريف العلم لا يحتمل النقيض عدم الاحتمال
عند العالم لا في نفس الامر واذا كان كذلك فقد لا يحتمل العالم النقيض
لغفلته بسبب مجرى العادة وعدم تفطنه لعقد جريان العادة
فهو غافل عن ملاحظة سبب حصول العلم ولو تنبه باحتمال الخلافات
وان العادة لم يثبت عدم انخراقها في مثل ذلك والى هذا القدر يحصل
عنده الاحتمال وينتفي الجزم فان من كان له بستان ذوات حيطان
واشجار وانهار يتردد اليه في كل يوم فهو في كل ليلة جازم قاطع
بوجود بستانه كما كان ولو اتفق في بعض الليالي ان بعض اعدائه خرب
هذا البستان وقطع اشجاره وطم انهاره وزرع في موضعه كل
ذلك في ليلة واحدة لما كان له من كثرة القوة والخدم والحشم ما تمكن
بمعن ذلك في ليلة فهو في الصبح جازم قاطع بوجود البستان
كما كان فاذا جاءه لم يجد هناك شيئا الا زرعا جديدا وقد وقع مثل
ذلك في قرب زماننا كما سمعناه وانت اذا سألته في الصبح عن العلم
بوجود بستانه يجيب عن السؤال ولكن اذا نبهته وقلت الا يمكن
ان فلانا المسلط القوي الفلاني خرب بستانك في الليلة وجعله

كما اصفضنا فيحصل الاحتمال عند ذلك ويتردد ويزول عنه الجزم
فالعلم العادي هو ما يحصل بسبب العادة اليقين باستصحاب الحال
السابق بمقدار ما يحصل له بعد التامل والتفطن للاحتمالات وبغيرها
الى حين معين معلوم ويتفاوت مقدار زمان الاستصحاب بتفاوت
الموارد والمقامات والاوقات وهذا لا يحتمل النقيض ابدا واحتمال
النقيض في غير زمان العلم لا يصير نقضا على عدم احتماله في آن العلم
نعم يمكن النقض بالجزم الحاصل قبل التفطن للاحتمال المذكور بسبب
الغفلة بما اقتضاه مقدار العادة وذلك هو الغالب الوقوع في العرف
والعادة واطلاق العلم عليه شايع وهذا قابل لاحتمال النقيض بالنظر
الى العالم ايضا لكن بالنسبة الى حالتي التفطن وعدم التفطن فلا
احتمال عنده في بادي النظر ومع الغفلة على وجه من الوجوه ويحتمل
النقيض عنده بعد التفطن في الوقت الذي كان فيه جازما ايضا
فالجواب عن هذا التفطن اما بان المراد ما لا يحتمل النقيض في نفس
الامر وان كان بسبب العادة فيختص باليقين المصطلح او بان المراد من
العلم ما لا يحتمل النقيض عند العالم فهو علم ما دام كذلك لا مطلقا فالكلام
فيما يقع في موضعين ان هذا الجزم هل هو علم حقيقة ومن
اطلاقاته الحقيقية والمجازية انه حقيقة ام لا فالاظهر في الموضعين
نعم اما الاول فلما يستفاد من تتبع كلمات العرب واما الثاني فللزوم
التكليف بما لا يطاق لولاه ولما يستفاد من تتبع طريقة الشرع وسلوكه
مع الرعية وللزوم العسر والحرج لولاه فالذي ينفع فيما نحن فيه ان
القطع الذي يدعونه في الاخبار وان تلك الاصول كانت قطعية
وان حكم الصدوق بصحته بما يوجب القطع بالصحة هل هو من قبيل
ذلك الجزم الذي يمكن ارتفاعه بالتنبيه والتشكيك او لا بل هو ظن

واما دعوى

واما دعوى كونه يقينا مصطلحا فهو مما لا يحسن دعواه من عالم
منصف والتحقيق ان هذه الدعوى مثل هذا الجزم من خبر الثقة المشافه
للحاضر مما لا يمكن انكاره قبل التنبيه عن الغفلة عن احتمال السهو والنسيان
واما دعويه في حق اخبار كتبنا بعد تمادي الايام المتطاولة وسنوح
السوانح ووقوع ما وقع من الغفلات والزلات والاشتباهات و
احتمال اختلاط تلك الاخبار في الكتب وتداخل الاصول المعتبرة
بغيرها وادخال صاحب التصانيف المتاخرة الاخبار المعنعنة عن
المشايخ مضافا الى تلك الاصول فيها مع ما يتطرق من احتمال الاشتباه
في شان صاحب التصانيف المتاخرة ايضا ففي غاية البعد والحاصل ان
دعوى الجزم بان كل حديث في الفقيه وغيره انما هو عن المعصوم لا غير في غاية
البعد فضلا عن يب والاستبصار والحاصل ان ما يحصل للفقيه
اما ظن واما جازم في بادي النظر ويتزلزل بالنسبة والتفطن لاحتمال
الغفلة والسهو والنسيان واما جزم يحصل بعد التفطن والتنبه
للاحتمالات ايضا سواء طابق الواقع ام لا ومنها تعارض بعض الاخبار
ببعض وفيه ان التعارض ان كان على حد التواتر فلا اشكال في افادة
القطع ولكن من اين ذلك واني لا في غاية الندرة والكلام فيه
ولا يحتاج مثله الى معرفة السند ومنها نقل الثقة العالم الورع في
كتابه الذي الفه لهداية الناس ولان يكون مرجع الشيعة اصل
رجل او رواية مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل او تلك
الرواية واخذ الاحكام بطريق القطع عنهم ع وفيه ان اظهر افراد
ما ذكروه من جملة كتبنا هو كتاب من لا يحضره الفقيه وفيه اولا
ان كون الصدوق ثقة ورعا لا يوجب عصمته عن السهو و
الخطاء والغفلة وثانيا ان التاليف من جهة الهداية والارشاد لا

يوجب كون الرواية قطعية الصدور انما يتم ذلك لو لم نقل بحجية
اخبار الاحاد وهو اول الكلام بل المستفاد من سير الائمة وطريقتهم
تجويزه كما اشرنا اليه في محله وثالثا انه لا ريب ولا شك في ثقة اكثر
علمائنا المتاخرين مع انهم كانوا يعملون بالظنون حتى ان مثل الشهيد
الاول الذي لا يوصف بكمت كيف كان يجوز العمل بالشهرة الخالية
عن الخبر ايضا ومع ذلك الف الكتاب لهداية الناس ورابعا انا لا نم
تمكن الصدوق من استعلام حال الاصل على سبيل القطع وكذلك
من اخذ الحكم عنهم ع ولو سلم امكان حصول القطع له ببعض الاخبار
او بعض الاحكام فلا يوجب ذلك الاقتصار على ذلك الا مع اثبات
حرمة العمل بظنيا بها عنده وهو اول الكلام وخامسا ان الاعتماد على
نقل الثقة العارف انما هو معنى الاحتياج الى علم الرجال فان ما ذكره
لا يتم الا بمعرفة كون الرجل ثقة والمعرفة بحال الرجال قد يثبت بالطرق
وقد يثبت بالنظر ودعوى كون عدالة جميع ارباب الكتب المؤلفة
للارشاد بديهية ممنوعة وسادسا ان كون الاصل معتمدا لا يوجب
قطعية جميع اخباره سيما مع قوله في اول الفقيه لم اقصد قصد
المصنفين في ايراد جميع ما رووا ولا يحصل القطع لنا بان الصدوق
مثلا انما ذكر قطعيا نت سلمنا لكنه ذكر القطعي عنده واني لنا بانه قطعي
في نفس الامر وايضا كون الاصل معتمدا من المسائل المختلف فيها
وكونه معتمدا عند الصدوق لا يفيد القطع بكونه معتمدا في نفس
الامر وتحقيق كونه معتمدا او غير معتمد ايضا يعلم من علم الرجال ومنها
ان يكون رواية واحد ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم
وفيه اولا ان معرفة هولاء لا يحصل الا بعلم الرجال وثانيا ان هذا
الوجه يدل على عدم قطعية الاخبار اذ الاجماع على تصحيح ما يصح

من هولاء يشعر بان غير هولاء لا يحكم بصحة روايتهم ولا ريب ان الا
التي جعلها المشكك المعتمدة كثيرا ما يكون من غير هولاء وهم الاكثرون
وهولاء الاقلون وثالثا ان دلالة تصحيح ما يصح عنهم على القطعية
ثم كان الصحة عند المتاخرين لا يدل على القطعية ومما اشتهر بينهم ان
مراد القدماء من صحة الحديث هو ما صح اتصاله بالمعصوم ع فلم يعرفوا
ذلك بحصول القطع بذلك من جهة التواتر ومن جهة احتفافه
بقرائن توجب ذلك ثم يعتبرون القرائن بما لا يوجب القطع مثل موافقة
ظاهر الكتاب والسنة ونحو ذلك فلاحظ اول الاستبصار وغيره و
رابعا ان ذلك ليس بالاجماع المصطلح حتى يكون حجة خصوصا عند
المشكك سلمنا لكنه منقول بخبر الواحد وهو لا يفيد الا الظن سلمنا
لكنه وقع الاختلاف في هولاء ايضا فان بعضهم ذكر مكان الاسدي
ليث المرادي وبعضهم مكان الحسن بن محبوب فضالة بن ايوب و
جعل بعضهم مكان الحسن بن علي بن فضال وبعضهم مكان فضالة
عثمان بن عيسى فاذا حصل الشك للقدماء في تعيين هولاء فانى لنا
بالقطع باليقين وخامسا انه لا يوجب رواية كان جميع رجال سنده
من هولاء الا ان يكون مراده بيان حال صاحب الاصل وح يرد عليه
انه لا يكفي ذلك لنا مع ورود سائر الابحاث التي قدمناها وغيرها
اقول ويظهر من ذلك الجواب عن رواية جماعة نقل الشيخ اتفاق
الطائفة على العمل برواياتهم كعمار الساباطي واضرابه فانه مع كونه
منقولا بخبر الواحد فيه ان ذلك لا يوجب القطعية بل غايته جواز
العمل بها واما قطعيتها الصدور فلا وكيف يحصل القطع مع انه
اشهرهم واكثرهم رواية هو عمار ولا يخفى على المطلع برواياته ما
فيها من الاضطراب والتهافت الكاشفين عن سوء فهمه وقلة

حفظه وما يشهد به ما رواه عن الصوم ع في وجوب النوافل التي
ولما عرض عليه ع قال ابن يزيد هبا لما قلت ان الله يتم الفرائض بالنوافل
وامثال ذلك ومنها ان يكون راويه من الذين قال الامام ع فيهم انهم
ثقات مامونون او خذوا عنهم معالم دينكم او هؤلاء امناء دين الله
في الارض ودنيا ولا ان ذلك يوجب الاحتياج الى علم الرجال و
معرفتنا للرجل انه هل هو منهم ام لا وثانيا ان ما ورد في هذا المعنى
اخبار احاد لا يوجب العلم بحال هؤلاء بل انما يوجب الظن فكيف يفيد
ذلك العلم بقطعية اخبارهم وثالثا على تقدير افادتها القطع بان
هؤلاء كما ذكروهم ع لكن وثاقة الرجل وامانته انما يمنع عن تعمد الكذب
ولا يمنع عن الخطاء والسهو وكذلك الامر بالمتابعة لا يوجب قطعية
ما يروون غاية الامر انه يفيد وجوب العمل بقيام واين هو من
قطعية ما يروونه ومنها وجوده في الفقيه وفي وفي احد كتابي
الشيخ لاجماع شهادتهم على صحة احاديث كتبهم او على انها ماخوذة
من الاصول المجمع على صحتها وذلك لان الصدوق قال في اول الفقيه
اني لا اورد في هذا الكتاب الا ما افتي به واحكم بصحته وهو حجة
بيني وبين ربي وقال الكليني في اول في مخاطبا للسائل تصنيفه
وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون
علم الدين والعمل به بالاثار الصحيحة عن الصادقين ع الى ان قال وقد
يسر الله فله الحمد تاليف ما سئلت وارجوا ان يكون بحيث توخيت و
الشيخ قال في العدة ان ما عملت به من الاخبار فهو صحيح وفيه انه لا يدل
تصحيح هؤلاء للحديث على ان يكون قطعيا كما ترى ان المتاخرين ايضا
لا يستلزم تصحيحهم قطعية الخبر ومن اين لك باثبات هذا المعنى للصحيح
عندهم ويشهد بما ذكرنا ما ذكره المحقق البهائي ره في كتاب مشرق

الشمس

الشمسين ان المتعارف بين القدماء كان اطلاق الصحيح على كل حديث
اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق به والركون
اليه ثم ذكر ما يوجب ذلك امور لا يستلزم احدها قطعية الخبر
ولا يفيد الا الظن بصدورها عن المعصوم بل وربما يصفون الخبر
بالقطع ولا يريدون ذلك فضلا عن ان يصفوه بالصحة ويشهد
به ما ذكره الشيخ في اول الاستبصار في تقسيم الخبر فانه جعل
ما وافق ظاهر الكتاب بل ومفهومه المخالف قطعيا فلاحظ حتى
يظهر لك ما قلته مع انه يظهر من التتبع ان الصدوق ايضا يريد
من الصحيح هو المعتمد الراجح الصدق وهو كثيرا ما يعتمد في تصحيح
الحديث بتصحيح شيخه ابن الوليد وانه كان يرى قبول ما يرويه الثقة
الضابط وهذا لا يستلزم القطع كما لا يخفى فالظاهر ان مراد الصدوق
من صحة الاصل الذي اخذ الحديث منه كون الاصل مما يعتمد عليه
في الجملة لا كون جميع اخباره كذلك وذلك لان من الاصول ما كان
لا يعتمد عليه لاجل راويه وكونه من الكذابين او لتخليط الكذابين
فيه شيئا واغتشاش الامر فيه ومنها ما كان معتمدا لاجل الوثوق
بصاحبه او القرائن التي دلت على انه صدر من صاحبه في حال استقامته
وان اعتراه بعد ذلك تخليط فالمعتمد في مقابل غير المعتمد وليس
معناه قطعي الصدور وان احتمل كون بعض الاخبار الاصل المعتمد
قطعي الصدور عنده مع ان ذلك لا يفيد قطعيته عندنا مع ان
الصدوق كثيرا ما يرد الرواية بانه تفرد بها فلان ويذكر اسم الثقة
صاحب الكتاب المعتمد كما في اول باب وجوب الجمعة وفي باب احكام
الحايض والمستحاضة من الحج كتاب وهذا كله يدل على كونها ظنية
عنده وكذلك كلام الكليني في اول كتابه لا يدل على قطعية الاخبار

لا ذكرنا سابقا الى ما يشير اليه قوله فارجو ان يكون بحيث توخيت
مع ان القطعية عنده لا يفيد القطعية عندنا مع ان الصدوق
كثيرا ما يطرح روايات في كا كما يظهر في باب الرجل يوصي الى رجلين
وفي باب الوصي يمنع الوارث وغيره وكذلك الشيخ والمرتضى وغيرهما
من المتأخرين واما ما نقل من العدة فلا ينحصر في ما ذكره وقال
بعض اصحابنا المتأخرين انى تفحصت العدة ولم ار ذلك فيها ثم ان
بعض المتأخرين بعد ما حكم ببطلان دعوى قطعية اخبار تلك
الكتب وابطال دعوى عدم الحاجة الى علم الرجال ذهب الى ان تلك
الاخبار قطعية العمل للعلم العادي بان الكتب الاربعة ماخوذة
من الاصول المعتمدة ومعنى كون الاصل معتمدا هو ما ثبت من
القرائن جواز العمل عليها بنص الائمة عم وتقريرهم وان اشتمل
بعضها على ما علم انه من غيرهم عم لاجل تقية او ضيق وقت عن البيان
والتفصيل وتمييز ما هو الحق من غيره ثم اورد على نفسه بعدم
الاحتياج الى علم الرجال على ما ذكرت واجاب عنه بان ما قلتناه هو
في غير المتعارضات واما المتعارضات فلم يحصل لنا العلم بالعمل بها الا
مع الرجوع الى التراجيح ولم يحصل لنا العلم بجواز العمل باحد المتعارضين
من دون مراجعة الى التراجيح ولا ريب ان التفتيش من احوال
الرواة احد اسباب التراجيح وفيه ان دعوى حصول القطع بجواز
العمل بكل ما فيها وان كان راويها من الكذابين المشهورين الذين
ورد لعنهم ولزوم الاجتناب عنهم عن الائمة عم او من الضعفاء او
المجاهيل مم وما استشهد من عمل السيد والشيخ وابن ادريس
وغيرهم بالاخبار الضعيفة لا يدل على مدعاه اذ لعلهم عملوا بها
لاحتفافها بالقرائن الموجبة للاعتماد ولذلك نحن نعمل بالاخبار

الضعيفة

الضعيفة المعمول بها عند معظم الاصحاب مع انا لا نمنع حصول الظن
بالاخبار الضعيفة بسبب ورودها في تلك الكتب في الجملة لكن
اذا كان مخالفا لظاهر الكتاب او الاصول الممهدة ولو من دليل العقل
فقد يختلج في تقويتها الى ملاحظة الاسناد فقد يوجب صحة
السند حصول ظن يمكن به تخصيص القاعدة وتقييدها لا يوجبه
ورود الخبر في تلك الكتب والحاصل ان التحقيق هو الاعتماد على ما
يحصل به الظن والرجحان وملاحظة الرواة من اسبابه فانها
يتفاوت الحال بسببه فلا بد من ملاحظته سواء كان في الاخبار
المتعارضة او غيرها الشك الثاني ان ما نقل عنه من بعض الفضلاء
من ان الاستقراء وتتبع سير السلف يكشفان عن ان علمائنا كانوا
يعملون بكل ما حصل لهم الظن بانه مراد المعصوم عم وان كان من رواية
ضعيفة او غيرها فلا حاجة الى معرفة حال الرواة بل المتبع انما هو الظن
وقد اجيب بمنع ذلك كما يشهد به ملاحظة حال السيد وابن ادريس
وغيرهما وعملهم ببعض الاخبار الضعيفة لعله لكونه محفوفا بالقرائن
القطعية عندهم وكيف يجوز العمل بالظن من حيث انه ظن وقد
يكون منشأه الهوى والعصبية او الحسد فيحصل الهرج والمرج
في الدين لعدم الانضباط فيجب ان يكون ما يعمل به ظنا مضبوطا كظاهر
الكتاب والحديث مطلقا او الصحيح منه والتحقيق ان هذا الاستقراء
صحيح بالنسبة الى طريقة اكثر علمائنا لا يحسن انكاره والسيد وابن
ادريس وغيرهما وامثالهما انما كانوا يمنعون من خبر العدل الواحد
لا مطلقا ما يحصل به الظن بمراد المعصوم نعم لا يجوز العمل بمثل القياس
والاستحسان ونحوهما ولم يظهر من المشكك ذلك ايضا ولكن هذا
لا يستلزم عدم الاحتياج الى علم الرجال اذ معرفة حال الرجل والعلم

بثقة ما يحصل به الظن ومن الاسباب الموجبة له فهو لا ينافي العمل
بمطلق الظن فاذا حصل من كون الرجل ثقة الظن بمراد المعصوم ع
ونفرض عدمه لو لم يكن ثقة فكيف يقال بعدم مدخلية ذلك في
الظن وهو انما يحصل من علم الرجال لا يقال ان الواجب هو متابعة
ما حصل لنا من الظن ولا يجب علينا التفحص عن امارات الظن لانا
نقول نحن مكلفون بالظن بعد استفراغ الوسع والظن بعد الاستفراغ
انما يحصل بعد الاستفراغ فيما له مدخلية في حصول الظن وعدمه
فالحق ان المتبع انما هو الظن الحاصل من مراد المعصوم ع وهو قد يحصل
بخبر ضعيف معمول به وقد لا يحصل باخبار عديدة صحيحة ولذلك
قد يكتفي في الترجيح بورود الحديث في في والفقيه في مقابل معارضة
المنادي له في السند مع كونه في غيرهما اذا لم يقترن بما يرجحه من جهة
اخرى وبالجملة المعتمد في تصحيح الاخبار عندي والعمل على الصحيح انما
هو من اجل الظن لا للاية ولا لغيرها كما اشرنا سابقا وقد وقع الافراط
والتفريط في ذلك فربما بالغ بعض متاخري الاصحاب في رد غير
الاخبار الصحيحة ولو بسبب توهم اشتراك او بسبب عدم التصريح
بالتوثيق وان كان الرجل مثل ابرهيم بن هاشم او مثل سماعة بن مهران
او الحسن بن علي بن فضال لانه ليس بصحيح وربما بالغ بعضهم في العمل
بخبر اي كتاب يكون وباي سند يكون والتحقيق الرجوع الى ما يوجب
الظن والرجحان بالنسبة الى المعارض فالصحة من جهة ذلك الاسباب
لا انها تعتبر لاجل النص والتعبد وفي تتمة كلام المجيب حزازات يظهر
تحقيق الحال فيها مما ذكرناه في بحث خبر الواحد من ان تعيين الظنون
المعلوم الحجية بالنصوص في غاية الاشكال بل المدار على ما يحصل
به الظن بمراد المعصوم ع الا ما اخرج بالدليل كالقياس فلا يحصل الهرج

والمرج

والمرج ولو ذكره مقلم الهوى والعصبية والحسد والقياس والاستحسان
ونحوهما لكان هو الوجه كما لا يخفى على المتامل الثالث   وهو مشتمل
على امور   ثبوت الخلاف في معنى العدالة وفي معنى الكبيرة
وعددها فلا يمكن الاعتماد على تعديل المعدلين وجرحهم الا بعد معرفة
موافقة مذهبهم في العدالة والجرح لمذهب المجتهد العامل على
مقتضى جرحهم وتعديلهم وسيما مع كون تعديل بعضهم مبنيا
على تعديل من تقدم عليهم مع جهالة الحال في الموافقة والمخالفة
وقد ظهر الجواب عن ذلك مما قدمنا في مباحث شرائط العمل بخبر الواحد
وقبول الجرح والتعديل ونقول هنا ايضا مضافا الى ما مر انه لا ريب
في حصول الظن بالتزكية كيف ما كان واذا كان البناء في الفقه على
الظن فهذا من جملة اماراته فلم يثبت عدم الاحتياج الى علم الرجال
ان بعض الاصوليين اعتبر في التزكية شهادة العدلين
وبعضهم اكتفى بالواحد ولا نعلم مذهب المعدلين في ذلك مع ان
تعديل اغلبهم مبني على تعديل من تقدمهم ولا يعلم موافقتهم لهم
ايضا وفيه ان ذلك لا يضر من قال بان التزكية من قبيل الظنون
الاجتهادية كما اخترناه او من باب الخبر ولو سلم كونه من باب الشهادة
فيمكن الجواب عنه بمثل ما قدمناه في مباحث الاخبار في اصل التعديل
وما ذكرناه هنا في الامر الاول   ان كثيرا من الرواة ممن كان
على خلاف المذهب ثم رجع وحسن ايمانه والفقهاء يعدون رواياته
من الصحاح مع جهالتهم بالتاريخ وزمان صدور الرواية وكذلك
الاشكال في العكس وقد اشرنا الى ذلك ايضا في مباحث اخبار الاحاد
واجبنا عنه ونقول هنا ايضا ان من يحكم بالصحة لعله علم بتاريخ
الصدور او علم به من جهة القرائن وهذا لا يوجب عدم الاحتياج

الى علم الرجال بل هذا انما يفيد الاحتياج لاجل تمييز امثال هذه الاشخاص
من غيرهم والعمل على مقتضاه … ان العدالة بمعنى الملكة لا
يمكن اثباتها بالشهادة والخبر لان حجيتهما منوطة بالحس وفيه منع انحصار
حجية الشهادة والخبر في المحسوس اولا وكفاية محسوسية آثارها و
علاماتها بحيث توجب العلم بها ثانيا وبداهة حصول العلم لنا بعدالة
اكثرهم بسبب تعديل المعدلين سيما اذا كانوا كثيرين مثل الاركان
الاربعة واضرابهم في الاولين والفضلاء الخمسة واضرابهم في آخرين
وهكذا ثالثا وحصول الظن والرجحان بمحض تعديلهم سيما اذا تعددوا
والاكتفاء به كما اشرنا رابعا ومنع كون العدالة عبارة عن الملكة المخصوصة
خامسا … ان شهادة فرع الفرع غير مسموعة سيما اذا كان متنازلا
بمراتب كما فيما نحن فيه ويظهر الجواب عنه مما تقدم من منع كونه شهادة
وحصول اليقين في كثير منهم بديهة وكفاية الظن في بواقيهم و
انه لا يمكن العلم بالمعدل او المجروح غالبا بسبب اشتراك
الاسم ولا يمكن العلم بصحة السند من جهة احتمال السقط فلعل ما سقط
من الرواة كان ضعيفا فلا فايدة لمعرفة علم الرجال وفيه انا اذا بنينا
على العمل بالظن فالمدار على الظن فاذا حصل لنا ظن بسبب القرائن من
جهة الراوي والمروي عنه وطبقة الرجال ونحو ذلك بكون الرجل
واحدا معينا من المشاركين في الاسم ومتبعه واذا لم يحصل فنتوقف
وكذلك كلما يحتمل السقط فنعتبر اصل العدم الا اذا حصل قرينة يحصل
بها الظن بالسقوط فنتوقف … الا ترى الغفلة والخلط في كثير
من طرق روايات الشيخ عند نقل الاخبار من الاصول كما اذا روى
من صاحب الاصل عمن روى عن الامام ع مع ان صاحب الاصل
رواه بواسطة او بواسطتين عمن روى الامام فهذا مرسل مقطوع

والغافل يتوهم كونه مسندا كما وقع ذلك في كتاب الحج في روايات
الشيخ عن موسى بن القاسم البجلي وكذلك ربما يذكر الشيخ عن الكافي
حديثا بحسب الناظر انه معلق لان الكليني لم يذكر الراوي مع ان
الكليني رواه في مسندا وانما حذف اول المسند فيما اعتمادا على
ما تقدمه من الرواية وكذلك كثيرا ما يشتبه في الاسناد كلمة
المجاورة بواو العطف فيذكر مكان الاول الثاني وبالعكس وامثال
ذلك فلا يبقى فائدة في الجرح والتعديل وتصحيح الاسناد مع امكان
حصول امكان ذلك فيما لم يظهر لنا حصوله فيه والجواب عن جميع
ذلك ان السهو النادر والغفلة القليلة لا توجب انتفاء الظن الحاصل
من ظاهر حال الثقة الضابط ومن جهة الكثرة والغلبة اذ لا شك
ولا شبهة ان اصابة هؤلاء الاعاظم اكثر من ذلك وحفظهم
اغلب من سهوهم وبالجملة انكار حصول الظن من ملاحظة الرجال
مكابرة فالاولى ترك الالتفات اليها … ان يكون عالما بمواقع
الاجماع ليتحرز من مخالفته وهو مما لا يمكن في امثال زماننا غالبا الا من
مزاولة الكتب الفقهية الاستدلالية بل متون الفقه ايضا ومن
ذلك ان معرفة فقه الفقهاء ايضا من الشرائط لا من المكملات كما ذكره
بعضهم فان الانصاف ان فهم الاخبار ايضا مما لا يمكن الا بممارسة
تلك الكتب ومزاولتها فضلا عن معرفة الوفاق والخلاف وموافقة
العامة والمخالفة وغير ذلك … ان يكون له ملكة قوية
وطبيعة مستقيمة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول وارجاع
الجزئيات الى الكليات والترجيح عند التعارض فان معرفة العلوم
السابقة غير كافية في ذلك بل هي امر غريزي موهبي يختص ببعض
النفوس دون بعض فاذا كان هذه الحالة مقصودة في نفس و

نضم اليها معرفة العلوم السابقة فيحصل له ملكة الفقه يعني قوة
رد جزئياتها الى كلياتها واصل تلك الحالة لا يحصل الا بالكسب بل له
مدخل في زيادتها وتقويتها واذا اردت معرفة ذلك فلاحظ من
ليس له الطبع الموزون فانه لا ينفعه تعلم علم العروض وكذلك
سائر العلوم فلا يصير شخص ماهرا في علم الطب ولا يقدر على معالجة
المريض وكذلك استقامة الطبع فانه ايضا امر غريزي لا مدخلية
للكسب فيها فالمراد بالملكة المتقدمة هو ان يكون المجتهد قادرا
على رد الجزئيات الى الكليات بحسب نظره لا في نفس الامر والا فيلزم
كون احد من المجتهدين المختلفين في المسائل ذا ملكة دون غيره وهو
ظاهر البطلان لانا نشاهد الفقهاء الفحول المعتنين متخالفين في المسائل
غاية المخالفة ولا ريب في كون الجميع ذوي ملكات قدسية وسرعة
الانتقال وبطوه لا مدخلية لها في حقيقة الملكة بل السرعة فضيلة
اخرى يؤتيها من يشاء واما استقامة الطبع فهي في مقابل اعوجاج
السليقة والاعوجاج من المعايب الحاصلة للذهن كالاعوجاج الحاصل
للبدن ولما كان الاصل والغالب هو الصحة فالمناط في معرفتها الرجوع
الى غالب الافهام والا فالذي يكون معوج السليقة لا يعرف بنفسه
ان طبيعته غير مستقيمة ولا يذهب عليك ان المراد بالاستقامة
ليس اصابة نفس الامر والا فيلزم الحكم باعوجاج سليقة اغلب الفقهاء
بسبب اختلافهم في رد الفروع الى الاصول بل المراد ان يكون ذلك
الرد مما لا يابى عنه الافهام الغالبة وان كان مرجوحا عند من خالفه
في الرد فرجوحية احد الاقوال المتخالفة او كثير منها بالنسبة الى
الاخر ليس معناه عدم الاستقامة ولا يلزم منه الحكم باعوجاج طبع
صاحبه والحاصل ان المجتهدين المتخالفين حين يستفرغون وسعهم

حصل

يحصل في نظر كل واحد منهم من الدليل ما لا يحكم من اقتصر نظره عليه
من اصحاب الافهام السليمة لا به فمخالفة الاخر مع استقامة طبعه
انما هو لخفاء ما ظهر له من الوجوه عليه او لظهور ما يبطل ما تمسك به
عليه فتفاوت فتاويهم انما هو بسبب تفاوت ظهور الماخذ وخفائه
لا بسبب الاستقامة والاعوجاج ثم ان القاعدة التي ذكرنا من عدم تكليف
الغافل والجاهل في المباحث السابقة يقتضي جواز عمل غير مستقيم
الطبع ايضا على مقتضى فهمه في المبادي ولكن من تفطنه لاحتمال
الاعوجاج وتقصيره في التفحص ليس بمعذور فعليه ان يعالج نفسه
ويتفحص عن حالها ويعرض فهمه على افهام مشاهير العلماء المسلمين لكل
المعتنين عند اولي الافهام ويستعلم حاله بهذا الميزان المستقيم والقسطاس
القويم فاذا ظهر الاعوجاج فليتحرز عن العمل برايه ومما ذكر يظهر حال
مقلده ايضا ثم ان الاحتياج الى الملكة المذكورة مما لا ريب فيه اذ كثيرا
ما يكون في فردية بعض الافراد للكلي وفي لزوم بعض اللوازم للملزوم
خفاء لا يهتدي اليها الا من ايده الله بهذه الملكة والقوة القدسية
مثلا اختلف الفقهاء في ان من يريد الحج وفي طريقه عدو لا يندفع
الا بالمال وهو يقدر عليه فهو مستطيع او ليس بمستطيع فمنهم من
ادرج ذلك في قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا وان هذا من افراد
المستطيع لاطلاق المستطيع عليه عرفا فكما ان الواجد للمال في بيته
اذا طالبه غريمه خارج البيت لا يمكن الاعتذار بانه غير واجد فلا
يجب عليه اذا تمكن من دخول البيت واخراج المال فكذلك فيما نحن فيه
فلا يشترط الفعلية وعدم المانع اصلا في صدق الاسم ومنهم من
لم يدرجه لان الحج واجب مشروط بالاستطاعة والاصل عدم الوجوب
ما لم يعلم حصول الشرط ومع وجود هذا العدو لا نعلم حصول شرط

لا استطاعة وربما يستدل بانها اعانة على الاثم فيحرم وهذا يرجع الى
نزاع اخر ويحتاج الى الملكة في معرفة اندراج ذلك في الاعانة على الاثم
والظلم وعدمه والحق عدم الاندراج لان المحرم انما هو الاعانة على الظلم
من حيث انه ظلم مثال اخر يعتبر تعيين قصد البسملة في قراءة السورة
والقائل يحسب انه لا دليل عليه ومن قال باشتراطه استدل عليه
بالاوامر الدالة على وجوب قراءة السورة الكاملة فيحصل الاشكال في
اندراج قراءة السورة التي لم يقصد تعيين البسملة لها في قراءة السورة
الكاملة وعدمه والحق عدم الاندراج كما شرحناه في موضعه واعتبار
هذه الملكة لا اختصاص له بالفقه بل جميع العلوم يحتاج اليه لانه مقتضى
رد الفروع الى الاصول والجزئيات الى الكليات فلا بد من علم اصول الفقه
مثلا ايضا من تلك الملكة فالذي يحتاج اليه في مسئلة مقدمة الواجب مثلا
مثلا في الاصول انما هو ملكة اثبات ان وجوب المقدمة من لوازم
وجوب ذي المقدمة ام لا وفي الفقه ان ذلك الامر الفلاني بل مقدمة
للامر الفلاني ام لا وهكذا في مسئلة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن
ضده الخاص الى غير ذلك من الامثلة والمنازع في اعتبار الملكة وان
كان لا يستحق الجواب لكون كلامه مخالفا للبرهان بل البديهة لكنا
نشير اليه لتنبيه الغافلين ومن شبهاته انه بينا في القول بوجوب الاجتهاد
عينا او كفاية على القولين لانا نعلم بالعيان ان كثيرا من الناس ليس له
تلك الملكة التي خصصناه بذوي الملكات فهو ايضا باطل لانه قبل
الاجتهاد وزاولة الفقه لا يظهر له انه ذو ملكة ام لا مع عدم العلم
بالشرط كيف يجب عليه مع ان كثيرا من المشتغلين يظهر بعد السعي
وبذل الجهد انه فاقد لها فكيف حكم الحكيم القول بوجوبه عليه مع
فقدان الشرط وقد مر انه لا يجوز التكليف مع علم الامر بانتفاء الشرط

وجوابها ان هذا الكلام يجري في اصل التحصيل وطلب العلم بالمعلوم الغير
وغيرها فان كثيرا من الناس يعلم من حاله عدم الاقتدار اولا وكثيرا ما
يظهر منه عدم الاقتدار بعد صرف مدة من عمره والحل ان من علم
من حاله عدم الاقتدار وعدم الملكة فليس بمكلف جزما وهو مخرج
من العمومات بالبرهان القاطع ومن لم يعلم حاله في الاقتدار والملكة
فتكليفه ابتلائي كما حققناه في ملحق مباحث الاوامر وذلك كتكليف
الحائض في الصبح بالصيام مع تحيضها في العصر في نفس الامر فوجوب
الاجتهاد للمكلفين مثل وجوب الصوم لها ومنها ان اشتراط الملكة
يستلزم عدم العلم بوجوب المجتهد ومعه لا يمكن الامتثال غالبا في امثال
هذا الزمان فيقبح التكليف واما الاستلزام فلانها خفي مع انه غير منضبط
لاختلاف الصنايع فيها غاية الاختلاف وبيان امكانه وان ذلك شبهة
في مقابل البديهة ومنها انهم لم يعتبروا القواعد يستنبط منها بعض
المسائل ولا حاجة لتاقيها الى تلك الملكة نعم قد وضع الاصوليون قواعد
مبتنية على ادلة مدخولة ومباني ضعيفة مثل ان مقدمة الواجب
والامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص وان الامر والنهي لا يجتمعان
وان استصحاب الحال حجة يحتاج الى استنباط المسائل منها الى تلك الملكة
وهذه قواعد واهية لا يحتاج اليها ولا يجوز التمسك بها اقول من
القواعد التي قررناها قولهم كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال لك حتى
تعرف الحرام بعينه وقد عرفت الاشكال فيها وان المراد منها هل هو
موضوع الحكم ومحله او نفس الحكم او ما يشملهما ثم المراد من الموضوع و
المحل اي معنى واجراء حكم هذه القاعدة في تلك المحتملات اصعب شيء
وهكذا الكلام في قولهم كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر فان الاشكال
في ان كل الماء القليل الذي هو محل النزاع الباحثين فيه فيدخل في هذا

فيمكن الاستدلال على عدم قبول مطلق ماء القليل للنجاسة من جهة
عدم ظهور حكمه من الشرع من جهة اختلاف الادلة وهو مختص با
لمصاديق الموجودة في الخارج التي لم يعلم طريان النجاسة عليها وهل
المراد منه استصحاب الطهارة فيكون المراد كل ماء طاهر ام لا الى غير
ذلك من المحتملات في الحديث ولا ريب ان معاني تلك القواعد المستنبطة
الغير من تلك الاخبار ليست مما اتفق عليه الافهام السليمة بل هم
مختلفون في ان الظاهر منها ماذا فعلم انه من النظريات المحتاجة
الى الملكة ولكل ذي ملكة يحكم ما يفهمه من التفريع والرد واما قوله
فهذه قواعد واهية الخ فقد مر الجواب عنه مشروحا ومنها ان هذه
الاحاديث والاخبار كان يعمل بها في عصر الائمة كل من سمعها عالما كان
او عاصيا وتقريرهم ع اياهم على ذلك يدل على ان كل من فهمها يجوز
ان يعمل بها من دون توقف على شرط اخر من الملكة وغيرها وفيه
ان العمل على ما يسهل فهمه منها للعامي وغيره لا يوجب عدم اشتراط
العمل على ما لا يفهم كل احد بتلك الملكة ومرادنا ان من يريد اقتناص
كل ما يمكن ان يستخرج من تلك الادلة منها ويحتاج الى ذلك لا بد ان
يكون له تلك الملكة وهو المجتهد وكذلك الجواب عما قد يقال انهم كانوا
يعملون بالاخبار بدون التفحص عن المعارض وحصول الملكة المحتاج
اليها في علاج التعارض فان عدم احتياج المشافهين للائمة ومن في
معناهم الى علاج المعارضة وحصول تلك الملكة لهم لعدم عثورهم على
المعارض وعدم تفطنهم لاحتمال وجوده او لتمكنهم عن السؤال عن
امامهم لا ينفي احتياج غيرهم اليها واما ما يقال ان عموم تكليف المكلفين
بالعمل بالاخبار يدل على ان العمل بالافراد الخفية واللوازم الغير البينة
التي لا يهتدي اليها الاكثرون ولا يعرفون فرديتها ولزومها الا بعد

النظر

النظر والاستدلال غير لازم والا لزم التكليف بما لا يطاق بالنسبة الى غير
المتمكنين فهو في غاية السخافة فان ذلك يستلزم عدم تكليف العجمي
بمضمون ايات القران والاخبار مطلقا فان قلت انهم مكلفون بالعمل بها
بسبب انهم قادرون على التعلم والاخذ ممن يعلم فنقول مثله فيما نحن
فيه ايضا فلا ريب في اختلاف مراتب افهام المكلفين في فهم الافراد
الظاهرة ايضا فيكون التكليف بالظواهر والمنطوقات ايضا غير منضبط
وهو مناف للحكمة بل النصوص ايضا قد يختلف حالها فقد يكون لفظ
نصا عند مكلف وظاهرا عند اخر وهكذا والتحقيق ان المكلف به منها
ما يمكن ان يفهم من اللفظ ولو عند جماعة خاصة من الاذكياء وعدم
فهم غيرهم من العامة لا يوجب عدم تكليفهم بها فان لم يتفطنوا لها و
لاحتمال ارادتها ولزوم التفحص عنها فالجاهل والغافل معذور وان
وان تفطنوا فتكليفهم الرجوع الى العالم المتمكن ثم ان ما ذكرنا لا ينافي
ما قدمناه في مباحث العموم والخصوص والاطلاق والتقييد من
ان الاطلاق ينصرف الى الافراد الشائعة وانه ليس بحجة في الافراد
النادرة فان المراد من الافراد النادرة ثم ما لا يحصل الظن بارادتها
وان حصل القطع بفرديتها ومن الافراد الخفية هنا ما يحصل الظن
او القطع بفرديتها وبارادتها بعد التامل والنظر والفرق بين ظن
فردية شيء لكلي وظن ارادة فرد من الكلي واضح والاول يرجع
الى نوع تصرف في الكلي ويستلزم التشكيك في حقيقته فان الشك
في كون ماء السيل ماء يوجب الشك في ان ماهية الماء هل له وسعة
يشتمل هذا الفرد ام لا ولكن الشك في دخول الفلس المغشوش في بلد
في قول القائل بع بالنقد ليس تصرفا في الكلي لانه لا ريب في كونه
نقدا بل الاشكال انما هو في ارادة هذا الفرد ثم انه يدل على عدم

جواز العمل بالافراد الخفية واللوازم الغير البينة ايضا فقولهم علينا
ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وبمضمونه روايتان صحيحتان
رواهما البزنطي عن الرضا وهما مذكورتان في اخر السرائر ثم ان تحقيق
هذه الملكة واستقامها وجواز الاعتماد عليها كما ذكره بعض المحققين
يستدعي امورا منها عدم اعوجاج السليقة وقد مر الاشارة اليه
ومنها ان لا يكون جربزيا لا يقف ذهنه على شيء ولا بليدا لا يتفطن
بالدقائق ويميل الى كل ناطق بل ناعق بل لابد ان يكون له ثبات فيما
يرجحه ويرتضيه وذلك لا ينافي جواز تجدد الراي مع تجديد النظر
وان يكون فطنا حاذقا ينتقل مما يرد عليه من المسائل الى مظانها
ماخذها ويعود من تلك الماخذ الى تلك المسائل ومنها ان لا يكون جريا
في الفتوى غاية الجراة ولا مفرطا في الاحتياط فان الاول يهدم المذهب
والثاني لا يهتدي الى سواء الطريق ولا يقضي حاجة المسلمين بل
ربما يشوه الدين ويشوش الشرع المبين ومنها ان يكثر من التوجيه
والتعويل ولا يعود نفسه بذلك فانما ربما يجعل بذلك الاحتمال البعيد
من الظاهر بالنسبة بذلك فان للانس لكل طريقة اثرا بينا في ازالة
الذهن واضلال الفكر من الصراط السوي ومن جملة ذلك الانس
بطريقة الحكمة والرياضي والنحو وغير ذلك فان طريقة فهم هذه العلوم
مباينة لفهم الفقه فربما راينا بعضهم يقول في القدح في بعض
الادلة الفقهية يحتمل ان يكون المراد منه كذا واذا قام الاحتمال بطل
الاستدلال وانت خبير بان الفقه اغلبه الظن وادلتها ظنية ومعنى
الظن قيام الاحتمال فبذلك لا ينتظم اساس فقه هؤلاء لتكثيرهم الاحتمال
وابطالهم الاستدلال ومنها ان لا يكون بحاثا يحب البحث وذلك الامر
قد يكون طبيعيا كالعقارب المجبولة على حب اللسع وقد يكون لحب

الرياسة واظهار الفضيلة فان هذا الشخص لا يرجى له الاستقامة
على الحق واياك والمكالمة مع مثله واستعذ بالله من خلقه الا ان تظن
امكان ارشاده الى الحق وردعه عن ذلك المنكر ويقرب من ذلك كونه
لجوجا عنودا ونحن راينا كثيرا من الصلحاء العلماء مبتلى بهذا المرض فاذا
تكلم بشيء في بادي النظر غفلة او لاجل شبهة سبقت اليه يلج ويكابر
ويصادر بالمكابرة وربما يتمسك بما هو اوهن من بيت العنكبوت اما من
جهة تحرجه عن الحالة الطبيعية المدركة الى مقتضى حالته الاخرى
المنكرة او العناد والخوف من خمود الذكر ومنها ان لا يكون مستبدا با
لرأي في حال قصوره بل في حال كماله ايضا فان للجهل جبلة الانسان
والغفلة والسهو كالطبيعة الثانية له اعلم ان المراد بالاجتهاد
في قولنا الاجتهاد يتوقف على تلك الملكة يمكن ان يجعل بمعنى ملكة
الاجتهاد كما عرفه شيخنا البهائي ره وقد تقدم وبمعنى الفعلية وهو
استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي وما يتوهم انه لا يصح
على الاول لان الملكة هي نفس الاجتهاد لا شرطه فهو مندفع بان
الملكة التي هي نفس الاجتهاد هي الملكة الخاصة المترتبة على مجموع
شرايط الفقه التي من جملة الملكة العامة اعني تمكن رد معظم الجزئيات
الى الكليات والفروع الى الاصول لا رد جزئيات الفقه الى كلياته
فلا تغفل واما ما يتوقف كمال الاجتهاد عليه فهو امور علم
المعاني والبيان والبديع ونقل عن الشهيد الثاني والشيخ احمد بن
المتوج البحراني انه جعل الثلثة من شرائط اصل الاجتهاد وعن السيد
ايضا انه جعل الاولين من الشرائط وغيرهم جعلوا هذه العلوم من
المكملات والحق ان بعض الاولين مما يتوقف عليه الاجتهاد مثل
مباحث القصر والانشاء والخبر من علم المعاني وما يتعلق بمباحث

الحقيقة والمجاز واصلها الدلالة من علم البيان تمكن القدر المحتاج اليه
منها مذكور في كتب الاصول غالبا وهو لاينافي كونها مما يتوقف
عليها اصل الاجتهاد ثم ان جعلنا الابلغية والافصحية من مرجحات
الاخبار والادلة فلا يقدح في الاحتياج الى علوم الثلثة اذ لا يعرفان
عادة في امثال هذا الزمان الا بملاحظة العلوم الثلثة والتحقيق ان
الفصاحة والبلاغة انما اوجب العلم بكون الكلام كلام المعصوم عم او
الظن المتاخم للعلم كما يظهر من ملاحظة نهج البلاغة والصحيفة السجادية
عم وسائر كلمات امير المؤمنين عم فضلية واضحة وكذلك اذا
اوجب رجحان كون الحديث من الامام بحيث صار معارضة موهونا
عند المجتهد ولكن ذلك نادر في اخبار الفروع   بعض مسائل
الالهية مثل ما يتعلق بكروية الارض لمعرفة تقارب مطالع بعض
البلاد وتباعدها ويترتب عليه جواز كون اول الشهر في ارض غير
ما هو اول في بلد اخر وجواز كون الشهر ثمانية وعشرين يوما لبعض
الاشخاص ولا يبعد كون ذلك من الشرائط ويمكن ان يقال يكفي في
ذلك للفقيه العمل على مقتضى قوله صم صم للروية وافطر للروية و
كذلك الحال في معرفة القبلة فانه يكفيه الاستقبال فيما يمكن له العلم
والعمل بالظن فيما لا يمكنه والعمل بما ورد في المضطر لو لم يحصل له الظن
ايضا   بعض مسائل الطب للاحتياج الى معرفة القرن والمرض
المبيح للفطر وامثال ذلك وليس ذلك من الشرائط لان شان الفقيه
بيان الحكم باتصال الشرطيات لا بيان اطرافها فيقول القرن يوجب التسلط
على الفسخ في النكاح والمرض المضر يبيح الفطر واما حقيقة القرن
والمرض فليس معرفتها شأن الفقيه ولا لزوم ان يعلم الفقيه جميع
العلوم والصنايع واغلبها لاحتياج اطراف الشرطيات عليها مثلا

يجـ

يجب على الفقيه ان يحكم بان المبيع اذا خرج معيبا فللمشتري الخيار وان
ظهر الغبن فله الخيار او ثبت في الامر الفلاني الارش واما معرفة العيب
والغبن والارش فلا يجب عليه كما لا يخفى   بعض مسائل الهندسة
مثل ما لو باع بشكل العروس مثلا ويظهر الوجه مما تقدم
بعض الحساب مثل الجبر والمقابلة والخطائين والاربعة المتناسبة
مما يستخرج بواسطتها المجهولات ويظهر وجه عدم الاشتراط مما
تقدم فان شان الفقيه فيما لو سئل عنه اذا قال احد لزيد على عشرة
الا نصف ما لعمرو ولعمرو على عشرة الا نصف ما لزيد ان يقول
اقرار العقلاء على انفسهم جائز ولا يجب عليه تعيين المقدار ثم ان
القدر الواجب من تلك الشرائط المتقدمة هو ما يندفع به الحاجة
فلا يجب صرف العمر الكثير في تحصيل المهارة في كل واحد منها فان
الفقه الذي هو ذو المقدمة يحتاج الى صرف عامة العمر فيه فصرف
العمر في مقدماته يوجب عدم الوصول الى ذي المقدمة مع ان الفقه
ايضا مقدمة للعمل والعبادة فلا بد من عدم الغفلة وصرف العمر
فيما لا يعنيه   يشترط في المفتي الذي يرجع اليه المقلد
بعد الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا والظاهر ان اشتراط الايمان اجماعي
او مبني على عدم جواز الرجوع الى احكام المخالفين مع مخالفة الحكم
لنا والا فلو فرض ان مخالفا مقتصد وقد افتى على وفق اصولنا
وطريقتنا بحيث يحصل الاطمينان بمساواته مع المفتي من اصحابنا
في الاستنباط عن اصولنا كما كان جماعة من اصحابنا مفتي الفرق المختلفة
كانوا يعتمدون عليهم فيشكل الحكم بعدم جواز الرجوع اليه وعدم
الانعقاد بالحكم لا ينافي عدم التقصير في الاستنباط وعدم الكذب
في الاخبار واما العدالة فظاهرهم الوفاق في اعتبارها وان كان

يكون القول بكفاية الوثوق فى الاستنباط والصدق نظير ما كان يقوله
الشيخ فى اخبار المتحرز عن الكذب مع كونهم فاسقين بسائر الجوارح
ايضا ويشترط فى صحة رجوع المقلد اليه علمه بكونه جامع شرائط
الافتاء والمخالطة المطلعة على حاله او باخبار جماعة يفيد العلم وقيل
او بشهادة العدلين وفيه اشكال وذهب صه فى يب الى كفاية الظن
قال لا يشترط فى المستفتى علمه بصحة اجتهاد المفتى لقوله تعم فاسئلوا
اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان يغلب على ظنه انه من اهل
الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته منتصبا للفتوى
بشهادة من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال
المحقق ولا يكتفى العامى بمشاهدة المفتى متصدرا ولا داعيا الى نفسه
ولا مدعيا ولا باقبال العامة اليه ولا باتصافه بالزهد والورع فانه
قد يكون غالطا فى نفسه او مغالطا بل لابد ان يعلم منه الاتصاف
بالشرايط المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق
منصب الفتوى وبلوغه اياه وقال فى المعالم بعد نقل كلام صه والمحقق
كما نقلناه وكلام المحقق هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان
واحتجاج صه بالاية على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها
وقد نبه عليه فى يه واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لابد من تخصيص
اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء
للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل عدم جوازه وح فلا بد من
العلم بحصول الشرائط او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة العدلين و
يظهر من كلام المرتضى الموافقة لما ذكره المحقق حيث قال وللعامى
طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة
والاخبار المتواترة حال العلماء فى البلد الذى يسكنه ورتبتهم فى

العلم

العلم والصيانة ايضا والديانة قال وليس يطعن فى هذه الجملة قول
من يبطل فتياه ويقول كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه
لانا نعلم ان اعلم الناس بالتجارة والصناعة فى البلد وان لم نعلم شيئا من
التجارة وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الاداب انتهى كلامه و
تحقيق المقام على ما اسسنا عليه الاساس فى المباحث المتقدمة ان الجاهل
والغافل من العوام الذين لا تميز لهم لا تكليف عليهم الا بما بلغه طاقتهم
وعقولهم انما الكلام فى اهل الفطنة والذكاء والتميز منهم وطلبة العلم
البصيرين باحوال اهل العلم الغير البالغين مرتبة الاجتهاد وفى بيان حال
العلماء ومناظراتهم وتحقيق المسائل فى نفس الامر ليترتب عليه العلم
بحقيقة الحال ويتفرع عليه الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فنقول
الاقوى وان كان بالنظر الى بادى النظر هو اشتراط العلم مع الامكان
والاكتفاء بالظن مع عدمه ولكن دقيق النظر يعطى كفاية الظن مطلقا
للاصل ولزوم العسر غالبا فان قلت ان الاصل ارتفع باشتغال الذمة
بالاخذ من المجتهد وهو لا يرتفع الا بالعلم به قلنا اشتغال الذمة بازيد
من الاخذ ممن ظن اجتهاده غير معلوم وكذلك الجواب من الاجماع لو
تمسك به بتقريب ان يقال الاجماع منعقد على وجوب الاخذ من المجتهد
وهو لا يحصل الا من علم كونه مجتهدا فان الاجماع انما هو على القدر المشترك
وهل ذلك الا موضع النزاع ويدل عليه ايضا ان اعتبار العلوم يوجب
العسر والحرج غالبا ويظهر ثمرة النزاع فيما لو كان عالم فى بلد وهو فى
نفس الامر ليس بمجتهد لكن كل من دونه من العلماء فى ذلك البلد بعضهم
يعتقدون اجتهاده وبعضهم يظنون فهؤلاء الظانون اذا تفطنوا
لهذه المسئلة اعنى جواز العمل بالظن فى ذلك وعدم الجواز فهل
يجب عليهم التفحص من الخارج والتفتيش حتى يحصل لهم العلم ام

واما من لم يتفطن للمسئلة او جزم بكونه مجتهدا مع مخالفته لنفسه لكم
فلا اشكال فى انه ليس عليه شئ والحاصل انه لا دليل على وجوب تحصيل
العلم نعم هو اولى واحوط ومما سبقنا نعلم ان المراد بالظن الذى يكتفى
به هو الظن بعد بذل الجهد لا الظن البادي كما قلناه فى الظن بعد المخصص
فى مبحث جواز العمل بالعام قبل الفحص فلا يعترض المتوهم انه لا وجه
للاكتفاء بمطلق الظن ثم ان الظاهر ان مراده من الاعتماد على امثال الثلث
واجماع المسلمين على الاستفتاء كما هو ظاهر كلامه اشتمالهم على اهل العلم
والفهم والفطانة والا فاجماع مثل العوام لا يفيد الظن بشئ الا ان
يكون ذلك على سبيل الاستمرار الكاشف من استحقاق المرجوع اليه
لحكم العادة بارتداعهم اذا وصل اليهم خلاف ما فهموه بمرور الايام
المتداولة ثم ان الكلام مع اتحاد المفتى واضح ومع التعدد فان تساووا
فى العلم والورع واتفقوا فى الفتوى فلا اشكال ايضا فى التخيير وربما
يقال اذا اتفقوا ولكن تفاوتوا فى العلم والورع فيقدم الاعلم وفيه
اشكال وسيظهر وجهه مما يأتي بطريق اولى واذا اختلفوا فى الفتوى
فان تساووا فى العلم والورع فهو مخير فى تقليد ايهم شاء لعدم المرجح
وان كان بعضهم اعلم واورع من غيره فالمعروف من مذهب اصحابنا
بل ذكر بعضهم انه لا خلاف فيه عندنا انه يقدم على غيره لانه اقوى
وارجح واتباعه اولى واحق وانه بمنزلة الامارتين للمجتهد واختلف
فيه العامة فمنهم من وافقنا على ذلك والاكثرون سووا بين الافضل
وغيره لاشتراك الجميع فى الاجتهاد والعدالة المصححين للتقليد ولان
المفضولين من الصحابة وغيرهم كانوا يفتون من غير نكير اقول ان ثبت
الاجماع على مختار الاصحاب فهو والا فلهم باثباته فى امثال هذه المسائل
والاعتماد على هذا الظهور والرجحان مشكل وتشبيهه بالامارتين

المجتهد قياس مع الفارق وفى كلام المحقق الاردبيلي فى شرح الارشاد
منع تقديم الافضل فى المحاكمة والتحقيق انهم ان ارادوا ان عمل المقلد
بظن مجتهده انما هو لاجل انه يحصل للظن بحكم الله الواقعى والمجتهدان
المختلفان امارتان على ذلك الحكم كالامارتين للمجتهد عليه ففيه انه لا يتم
على الاطلاق فان مقلدا كان فى بلده مجتهدان اعلم احدهما من الاخر
وهما مختلفان فى الفتوى وفرض فى عصره وجود مجتهدين اخرين
فى بلاد اخر فكيف يحصل له الظن بان قول اعلم المجتهدين الذين فى بلده
هو حكم الله الواقعى وان من هو ادون منه مع احتمال ان يكون بعض
المجتهدين الذين فى البلاد مخالفا لذلك الاعلم موافقا للادون مع كونهم
مساويا للاعلم فى العلم واعلم منه وان سلمنا فنفى الاعلمية الغير باصل العدم
لكون الزيادة من الحوادث ولكن اذا علم وجود الاعلم من ذلك الاعلم
واحتمل موافقته لذلك الادون فلا اختصاص فيه بما ذكرنا فيرجع دعوى
الرجحان وادعاء حصول الظن بقول الاعلم الى افادة الظن بقيد
هذا الحال وهذا الشرط يعني ان فرض انحصار المجتهد فى هذين الموجودين
فى بلدة فيكون العمل على القول الاعلم اقرب وارجح وليس هذا معنى
حصول الظن بحكم الله الواقعى لا بشرط وعلى الاطلاق الذي هو مقتضى
الناظرين فى هذه المسائل بل ولا يمكن دعوى ذلك مع ملاحظة فتاوى
الاموات ايضا فان دعوى حصول الظن بحكم الواقعى من قول المجتهد
الحى الذي هو ادون بمراتب شتى من المجتهد الميت دون قول ذلك
الميت مجازفة من القول فان قلت ان فتوى الميت مخرج بالدليل على
عدم جواز العمل بقوله قلت الدليل العقلي اعني سد باب العلم الموجب
للعمل بالظن مع بقاء التكليف ضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق لا يقبل
التخصيص الا ان يذب من ذلك بما يذب عن اخراج القياس ولا سبحانه

ويجيء تمام الكلام على هذا فلا بد ان يقال بالتخيير بين الاعلم وغيره مع
يكون حكم الله الواقعي بحسب ظننا احدهما بل احد المجتهدين الموجودين
في العالم بل الميت ايضا لو جوزنا العمل بقوله فاذا تردد الحكم الواقعي بين
هؤلاء فمقتضى الدليل التخيير فان اراد ان ذلك حكم آخر ينوب مناب
الحكم الواقعي وان لم يحصل الظن بالحكم الواقعي كالتقية الثابتة عن ر
الحق فلا دليل ح من وجوب ترجيح الاعلم فان الذي ثبت من الدليل
انه اذا لم يكن للمقلد العلم بحكم الله الواقعي يجوز العمل بالظن ممن تمكن من
استنباط الحكم من هذه الادلة فاما ان ظن هذا الشخص هل هو كاشف
من الواقعي ام لا فلا نحتاج اليه على هذا الفرض وح فلا دليل على اعتبار
الاقوى بل لا معنى لاعتبار الاقوى والاقرب والارجح فان قولنا حكم الله
الظاهري هو ما كان ارجح لا بد له من متعلق ومن بيان ارجحية في اي
شيء فان قلت المراد ما كان ارجح واظهر انه هو حكم الله الظاهري فهو دور
وان قلت المراد ما كان ارجح بالنسبة الى ما اراده الله تعالى في الواقع منا
فهو الظن بحكم الله الواقعي والمفروض عدمه والحاصل ان الادلة الشرعية
المتعلقة هي حاكية من حكم الله الواقعي والترجيح الحاصل فيها والاظهرية
بها انما هو بالنسبة الى ما هو المراد في الواقع فلا يصح فرض احتمال
ارادة حكم الله الظاهري غير كونه ظاهرا بانه حكم الله الواقعي لا يقال ان
الاصل حرمة العمل بالظن خرج الاقوى بالاجماع ولا دليل على العمل بالاضعف
لانا نقول قد بينا سابقا انه لا اصل لهذا الاصل فلا يفيد واشتغال الذمة
ايضا لم يثبت الا بالقدر المشترك المتحقق في ضمن الادون والاصل عدم
لزوم الزيادة فلو كانوا يفصلون بانه اذا انحصر المجتهد في العالم الاعلم
وغير الاعلم ولم يكن هناك ميت اعلم ايضا فهناك يرجح اقوى الامارتين
القائمتين على الحكم الواقعي على الآخر لكان له وجه ولكنه فرض نادر لا

يحصل له

تحقق لنا في امثال زماننا بل يمكن اجراء ما ذكرناه في المقلد في المجتهد
ايضا بالنسبة الى اماراته فنقول لزوم عمله على اقوى الامارتين انما
هو اذا اراد تحصيل ما هو اقرب الى الواقع والظن بحكم الله النفس
الامري وهو لا يتم اذا كان مقيدا بشرط وحال فلو فرض ان مجتهدا
لم يقدر على تحصيل الاسباب وكتب الاخبار وتحصيل اقوال الفقهاء
وانحصر تكليفه في الاجتهاد فيما عنده من الاسباب مع علمه بوجود
شيء اخر من الاسباب ولكن هو لا يتمكن منه واحتمل مدخلية الغير
في مطلبه احتمالا ظاهرا فتحصيل الظن له ح انما هو بشرط هذه الاسباب
في هذه الحال لا مطلقا وهو ليس معنى تحصيل الظن بالحكم الواقعي نعم المجتهد
الذي جمع الاسباب واستفرغ وسعه في التحصيل ونفى وجودها
يحتمل ان يعارض دليل مختاره ويترجح عليه باصل العدم يمكنه تحصيل
الظن بالحكم الواقعي والقول بان الاصل عدم مخالفتها وجد من الاسباب
في العالم وهو لا يتمكن منه لما عنده من الاسباب غلط فاحش لان
الاصل لا يتفاوت بالنسبة الى الموافقة والمخالفة كما لا يخفى فح فالقول
بوجوب تقديم قول الاعلم للمقلد على الاطلاق لا يتم ودعوى الاجماع
في امثال هذه المسائل مع انه غير ظاهرة منهم وغير واضحة في نفسها يظهر
بطلانها من استنادهم في دعويهم هذه الى انه اقرب واكد وارجح
وايضا لا يلائم الجمع بين دعوى الاجماع على متابعة الاعلم في اثبات المطلب
وبين الاستناد الى انه اقرب وارجح فان الاستناد الى الثاني هو استناد
الى الدليل العقلي والاستناد الى الاول استناد الى التعبد والدليل
العقلي لا يقبل التخصيص والتقييد وعدم نظر ذلك في ادلة حجية
خبر الواحد والحاصل ان المعيار في رجوع المقلد الى المجتهد ان كان
هو العمل بالظن عند تعذر العلم بالحكم النفس الامري فهو تابع للحصول

الظن لا يشترط من اي جهة كان وان كان بتقليد الميت ولا معنى لحصول
الظن بشرط حال ووقت وان كان المعيار هو الاجماع او غيره من الادلة
الشرعية فهو مقصور على ما يدل عليه الدليل ودعوى الاجماع على
متابعة الاعلم ايضا لم يثبت الا في الاعلم الذي لم يعلم مخالفته لاعلم اخر
او علم عدم مخالفته بل الظاهر من دعوى الاجماع على متابعة الاعلم
هو الاعلم على الاطلاق لا الاعلم بلد المقلد هذا اذا كان احدهما اعلم واورع
من الاخر وان اختلفا وكان احدهما اورع والاخر اعلم فقيل بتقدم الاعلم
لان الورع المعتبر في العدالة يكفي في الاجتهاد الاعلم ولا يحتاج الى الزيادة
التي في الاورع وذلك يجره من التقصير ولكن زيادة العلم في الاخر
يوجب زيادة الاتقان في الفتوى وقيل بتقدم الاورع ويمكن الاستدلال
له بان زيادة الورع يوجب تحمل المشقة في استفراغ الوسع اذ بدونها
هو دون الوسع وان كان الامتثال يحصل بما لا يوجب العسر والحرج
وذلك قد يوجب ادراك بعض ما لا يدركه الاعلم لكون استفراغ
وسعه اقل منه ويظهر التحقيق هنا مما حققناه انفا اختلفوا
في جواز بناء المجتهد في الفتوى على الاجتهاد السابق على اقوال ثالثها
العدم الا ان تذكر دليل المسألة وماخذها فاذا نسيها وجب عليه التكرار
فان وافق الاول فهو والا فيجب عليه العمل بالاخر وقيل ان مضى زمان
وتغير حال يجوز من زيادة قوته واطلاعه على الادلة فيجب عليه التكرار
والا فلا للاول الاستصحاب واصالة عدم الوجوب وللثاني احتمال تغير
الراي بالنظر فلا يبقى الظن وللثالث كون المسألة مربوطة بدليلها
بخلاف ما لم يتذكر ويظهر دليل التفصيل الاخر مما ذكر والحق هو الاول
لما ذكر ولزوم العسر والحرج ومجرد احتمال التغير لا يوجب زوال الظن
الا انه نعم لو حصل له بسبب السوانح وتغير الاحوال وتفاوت الاوقات

وسئل

وسئل لو رأى في بعض المسائل الاصولية شك في المسألة بحيث زال
الظن ولو من جهة الاستصحاب ايضا وتساوى الطرفان فيجب عليه تكرار
النظر ثم من تجدد رايه بسبب التكرار هل يجب ان يعلم مقلده بذلك
ليرجع عن قوله الاول الاظهر عدم الوجوب وما يتوهم من ان المستفتي
ح يبقى عمله بلا دليل ولا موجب فيجب ردعه مدفوع بان ظن بقاء
الموجب بالاستصحاب كاف له والاصل عدم وجوب الاخبار ثم انا قد
اشرنا الى الفرق بين الحكم والفتوى في مباحث الاخبار ونزيدك هنا
ونقول ان المراد بالفتوى هو الاخبار عن الله تع بحكم مسألة سواء
كان بعنوان العموم كما لو قال الماء القليل ينجس بملاقات النجاسة او الخصوص
كقوله هذا القدح من الماء نجس حين ملاقاته لقطرة من البول ويجئ
معناه فتوله ع اصبته وان كان انشاء للفظ والحكم هو الزام خاص
واطلاق خاص في واقعة خاصة متعلقة بامر المعاش فيما يقع فيه
الخصومة بين الناس مطابقة لحكم الله تع في نظر المجتهد في هذه الواقعة
وغيرها مما يندرج تحت الكلي فالفتوى ح هو ان كل ما كان مثل هذه
المسألة الخاصة فحكمه كذا او هذه الواقعة حكمها في الواقع كذا والحكم
هو الامضاء والانفاذ والالزام لذلك الحكم العام في هذه الواقعة الخاصة
بعنوان انه انشاء من قبل الحاكم لا انه اخبار من اسمعها والظاهر ان
انشاء الحكم من الحاكم كما يحصل بقوله حكمت بكذا او امضيت كذا او انفذت
كذا يحصل بقوله لمن يحكم له بالتصرف في كذا وهذا لك او يقول
للمرأة تزوجي لفلان وكذلك تزويجها بنفسه لغيره ونحو ذلك
ومن خواص الحكم عدم التعدي من الواقعة المخصوصة التي وقع
فيها الى غيرها وان كان موافقا لها بعينها وعدم جواز نقضه بخلاف
الفتوى فانه يتعدى من الواقعة الخاصة الى ما يوافقها ويجوز نقضها

بالمعنى الذي سنذكره وقد يشتبه الامر بين الفتوى والحكم كما اشير
اليه في مبحث تصرف المعصوم عليه السلام من حكاية هند زوجة ابي سفيان
ثم ان رفع الخصومة اما ان يكون بعد التداعي والترافع بين الخصمين
بالفعل او من احدهما مع غيبة الاخر او صغره ونحو ذلك كذلك واما ان
يكون قبل ذلك اذا كان هناك خصومة متصورة بالقوة ويكون من
شان الواقعة حصول الخصومة فيها مثال الاول ان يدعي احد مالا على
حاضر او غائب او صغير ورفع امره الى الحاكم وحكم به له ومثال الثاني
ان يعقد الحاكم باكرة بالغة رشيدة يعتقد هو حيوة والدها و يعتقد
هي موته لاحد او ياذن لاحد في اجراء الصيغة فانه ليس هنا خصومة
بالفعل كما لا يخفى ومن امثلة نكاح احد المرتضعين بعشر رضعات
للاخر بنفسه او بترخيصه لهما مع عدم تفطن احدهما للمسئلة واشكال
فيها بل وعدم علمهما بحصول الرضاع ايضا مثل ان يسئل والد المرتضعين
الجاهلين بالحال عن جواز تزاوجهما بعد ما علم الوالدان به وثبت عند
الحاكم ايضا ورخص لهما بالتزويج ولم يعلمهما الحال اصلا فانه لا ريب ان
هناك خصومة بالقوة بين الزوجة بعد حصول العلم لهما او لاحدهما
بالرضاع بعد ذلك ولكن الاشكال في ان الظاهر من تقييد الحكم برفع
الخصومة وجعل ذلك غاية له لزوم قصد الحاكم لذلك فيخرج كثير
من الامثلة منه ولذلك اشتبه حكاية هند والمائز بينهما هو القصد
وعلى ما ذكرنا فالفرق بين اعطاء مال التجارة للفقير بتقليد المجتهد
واخذ المجتهد تلك الزكوة واعطائها للفقير معلم حتى فيما لم يتفطن صاحب
المال للخلاف في المسئلة اصلا ولا المجتهد لان ذلك قد يصير موردا
للنزاع بين الفقير وصاحب المال مشكل اللهم الا ان يقال المراد بالاخذ
هو الاخذ على سبيل الحكم ورفع الخصومة المتصورة قصدا وعلى ذلك

ينزل

ينزل تمثيل الشهيد ره ذلك للحكم في القواعد وكذلك القول بان المجتهد
اذا اوقع عقد الباكرة بدون اذن ابيها او اذن للغير في تزويجها فهو
لازم لا يجوز نقضه بخلاف ما اذا اوقعها غيره فان الاول حكم لا يجوز
نقضه بخلاف الثاني على الاطلاق مشكل اذ المسلم انما هو حكم لا يصدر
الا عن مجتهد ولا يثبت الا فيما صدر عنه لا ان كل ما صدر عن المجتهد
فيما يتضمن خصومة بالقوة فهو حكم والحاصل ان الصدور عن المجتهد
من شرائط صحة الحكم لا من مميزات ماهيته نعم اذا كان مقصود المجتهد
قطع الخصومة المتصورة فكما يجوز ان يقطعها بقوله جوزت لك
التزويج بدون اذن ابيك وحكمت لك بهذا يجوز ان يقطعها باجراء
الصيغة بنفسه فهذا هو الذي يصير حكما لا مطلق اجراء الصيغة و
الاشكال في صورة الاذن للغير اظهر فانه يصير من باب حكاية هند
زوجة ابي سفيان عليها اللعنة واما توهم عدم جواز التزويج فيما
نحن فيه الا من المجتهد او باذنه فهو مما لم يذهب اليه احد ثم اعلم انه يرد
على تعريف الحكم ايضا عدم الانعكاس بالحكم بالحدود فيما يختص بحقوق
الله كالشرب والزنا سيما اذا لم يدع على الزاني والشارب احد حتى يقع
الخصومة بينهما وقد صرحوا بكون ذلك حكما كما ينادي به قولهم في
مسئلة جواز عمل الحاكم بعلمه وعدمه والتفصيل بالجواز في حقوق
الله دون حقوق الناس وكذلك الاستدلال للجواز بعموم قوله تعالى
والسارق والسارقة والزاني والزانية والتتميم بعدم القول بالفصل
وغير ذلك وكذلك يرد عليه الحكم بثبوت الهلال فانهم جعلوه من
باب الحكم ولا ريب انه متعلق بالمعاد لا بالمعاش فالتقييد بالمتعلق
بالمعاش يخرجه عن الحد وكذلك التقييد برفع الخصومة لانتفائه فيه
غالبا ومما يدل على انهم جعلوه من باب الحكم تصريحهم بالخلاف في كفاية

قول الحاكم بانه يوم فطر واختاره في الدروس ورجحه في ك استنادا
الى عموم ما دل على ان للحاكم ان يحكم بعلمه ولانه لو قامت عنده البينة لحكم
بذلك وجب الرجوع الى حكمه كغيره من الاحكام والعلم اقوى من البينة
ولا ريب ان ادلتهم التي اقاموها على عدم جواز نقض الحكم كما سيأتي
بيانه يتفاوت بالنسبة الى هذه الاقسام سيما الاجماع اذ هو من الادلة
الشرعية ولا بد ان يعلم حال مورده في الشرع وان اي هذه المعاني
وقع الاجماع عليه ويمكن توجيه المقام لادخال مثل الحكم بيوم الفطر بما
يراد بامر المعاش امور لا اختصاص لها بالشرع بل هي من موضوعات
حكمه فيرجع الى انه هل تحقق الرؤية ام لا وهل تم عدد الشهر ام لا ولا
مدخل لذلك في اصل الحكم الشرعي وان كان يرجع الى الحكم الشرعي با
عتبار قطع النزاع ويتضمن ان الشرع حكم بان يحكم الحاكم ان هذا اليوم يوم
الفطر ومن فروع كونه من الحكم بثبوت حلول الاجال فيما تنازع فيه
الخصمان مثل ما لو باع احد بالبيع المشروط فيه الخيار الى اول الشهر الهلالي
الذي يترتب عليه اللزوم بانتفاء الشرط في اول الشهر ثم وقع النزاع
بينهما في اليوم الخاص في انه اول الشهر ام لا فيكفي في ذلك حكم الحاكم بانه
اول الشهر فيترتب عليه اللزوم وعدمه ولا يحتاج الى حكمه باللزوم و
عدم اللزوم فالحكم بانه اول الشهر حكم وحكمه باللزوم وعدمه حكم اخر و
لا ادخال الحد الشرعي بارادة ثبوت الموجب وعدمه والخصومة في ذلك
متصورة ايضا بين العباد في التصديق والتكذيب والمخالفة والموا
فقة فالمناص في تعميم الحكم للمذكورات هو ضم قصد الحاكم بحكمه دفع ما عسى
ان يتصور من المخالفة والخصومة ايضا وان لم يكن بالفعل هناك خصومة
فيدخل كثير مما خرج منه ويخرج منه ما يتوهم دخوله فيه وقد يجعل
لحكم المجتهد اعتباران من احدهما فتوى ومن الاخرى حكم كالحكم بصحة

حج النائب اذا ادرك اضطراري المشعر فهو من حيث انه يثبت [illegible]
الاجرة حكم ومن حيث انه اخبار عن الصحة فتوى وعلى ما مر فيدخل
في الحكم حكم المجتهد بكون الجلد خزا اذا اشتبه الامر وحكمه بكون اللحم مذكى
اذا وقع الاشكال فيه وحكمه بان هذا الاناء من الانائين المشتبهين
هو ما وقع فيه النجاسة ومن ذلك ظهر الفرق بين قول المجتهد هذا
القدح نجس لمن يقلده اذا رآيا كلاهما انه وقع فيه قطرة من الخمر فاذا
عدل المقلد عن تقليد هذا المجتهد قبل العمل بقوله في نجاسة الخمر و
قلد من يرى طهارتها فيجوز استعماله بخلاف لو حكم بان الاناء الذي
وقع فيه البول من الانائين المشتبهين هو هذا فلا يجوز له الاستعمال
بعده كما سيجيء بيان ذلك ومما يشكل به الامر اذا قلنا بان قول المجتهد اليو
م يوم الفطر او هذا الجلد خز او هذا اللحم مذكى حكم لزوم متابعة مجتهد
اخر لم يثبت عنده ذلك لهذا الحكم بناء على ما مر وما سيجيء من ان الحكم لا
ينقض وان معنى عدم النقض لزوم الحكم بترتب الاثار عليه كما سيجيء
بيان ذلك وذلك مما يوهن القول بكون امثال ذلك حكما بالمعنى المصطلح
الذي لا يجوز نقضه ابدا ويمكن دفعه بالتزامه في المحكوم عليهم وبالنسبة
اليهم فان الحكم امر اضافي ثم الحكم اما يتحقق باختيار احد الاقوال في المسألة
المختلف فيها واجرائه في القضية الشخصية كمسألة المتراضعين و
الباكرة ونحوهما ولو كان بدون مرافعة ومخاصمة بالفعل ولها
باجراء الحكم على الطريقة المجمع عليها في القضية الشخصية المتنازع
فيها بسبب ادعاء كل منهما الاستحقاق شرعا بزعمه كتقييد المدعى
لما في يد المدعى عليه بسبب البينة المقبولة او باجراء ما هو المختار
عند الحاكم في طريق رفع الدعوى مع كونه خلافيا مثل اثبات بعض
الحقوق المختلف فيها بالبينة واليمين كالخلع والعتق ويجب على

المتحاكمين العمل بمقتضاه في الجميع هذا حال الحكم والاحتكام وانفاذ الحكم
وامضائه واما حال الافتاء والتقليد فاما التقليد في العبادات
فواضح لانه عمل بقول المفتي في المسئلة وكذلك في الحل والحرمة
ونحوهما في المطاعم والمشارب والافعال والاعمال البدنية غير
العقود والايقاعات واما العقود والايقاعات مما يحصل بين
اثنين فالباقلها جنبتان احديهما الجواز وعدم الجواز والثانية الصحة
والبطلان فاما الاول فيتبع المقلد رأي مجتهده فيه واما الثاني
فهو ايضا ظاهر مع التراضي وبنائهما على متابعة مجتهد في الاصل
وفي الاستمرار ولما كان قد يحصل فيه النزاع من جهة المنع عن ترتب
الاثار فيحتاج الى الترافع ورفع النزاع ثم ان النزاع بين طرفي العقود
والمعاملات اما يكون من محض مخالفة الطبع او من جهة مخالفة
الطرفين في حكم الشرع بان يكونا مجتهدين متخالفين او مقلدين
لمجتهدين متخالفين فلنمثل هناك مثالا لتوضيح الامر وهو مثال
عقد البالغة الرشيدة مع وجود الاب وله صور عديدة
الصورة [illegible]   ان يكونا مقلدين لمجتهد يرى ان الخيار لها
مع كون رأيه ان الخيار للولي ولا اشكال في الجواز والصحة في
الصورتين   ان يكونا مقلدين لمجتهد واحد ولكن وقع
النزاع بينهما بحسب الطبع والهوى ولا ريب ح ايضا في صحة ما وافق
رأي المجتهد وبطلان ما خالفه كما لا ريب في جوازه   ان يكون
احدهما مقلدا لمجتهد والاخر مقلدا لمجتهد اخر مخالف له او يكونا
مجتهدين متخالفين في الراي ان قلنا بعدم اشتراط الذكورة في
المجتهد كما هو الظاهر وح فاما ان يتنازعا قبل العقد او بعد عقد
كل منهما لرجل على حدة او بعد عقد احدهما ففي كل من الصور يحتاج

الى

الى المرافعة الى مجتهد فان كان النزاع قبل فان وافق راي الحاكم لاحد
فيحكم له وان كان رايه التخيير في العمل لو فرض قوله به في هذه المسئلة
او في مسئلة اخرى فالتعيين بيد الحاكم او بالقرعة وان تنازعا بعد
عقد كل منهما فان ترتبا فالحكم لما وافق راي الحاكم ان كان رايه التعيين
والحكم لما يختاره ان كان رايه التخيير وان تقارنا زمانا فيظهر حكمه مما
تقدم ومما ذكرنا يظهر احكام صور اخر متصورة هنا مثل ما لو
لم يكونا مجتهدين ولا مقلدين او كان احدهما مجتهدا او مقلدا و
الاخر جاهلا او غافلا وسيجيء تمام الكلام اذا عرفت هذا فاعلم انهم
ذكروا انه لا يجوز نقض الحكم في الاجتهاديات من الحاكم اذا تغير
اجتهاده ولا من غيره اذا خالفه ما لم يخالف قاطعا بخلاف الفتوى
واحتجوا عليه بان جواز نقضه يؤدي الى جواز نقض النقض
من مجتهد اخر فيتسلسل ويفوت مصلحة نصب الحاكم وهو فصل
الخصومات وادعوا الاجماع عليه ويدل عليه الاستصحاب ونفي
العسر والحرج واما جواز نقض الفتوى فكلامهم في ذلك غير محرر
فان ارادوا جواز نقض الفتوى بالحكم بعد تحقق المخاصمة والمرافعة
فله وجه في الجملة كما اشرنا فان احد طرفي الدعوى اذا بنى مطالبته على
فتوى مجتهده والاخر على خلافه وتخاصما عند الحاكم فله نقض مقتضى
الفتوى بحكمه اذا خالفه رايه في المسئلة وكذا اذا كانا مجتهدين
وسنذكر وجه التقييد بقولنا في الجملة وان ارادوا جواز نقض
الفتوى بالفتوى فهو مشكل والذي نقطع بانهم ارادوه من جواز
نقض الفتوى في هذا المقام انه يجوز مخالفة المفتي اما من المستفتي
فاذا لم يعمل بعد بالفتوى لان اجماعهم انما انعقد على عدم جواز
العدول بعد العمل ما لم يظهر بطلان الفتوى من راس او عدم

استحقاق المجتهد للتقليد واما قبل العمل فجوز والعدول وان اعتقد
بالحكم بتقليد مجتهده وكذلك بعد العمل فى واقعة اخرى اذا تغير
راى مجتهده او تبدل مجتهده بمجتهد اخر يخالفه واما المفتون فطلق
الجواز عمل كل مجتهد على ما اداه وان كان مخالفا للاخر وهذا هو ظاهر
الشهيد فانه قال فى القواعد بعد العبارة التى نقلناها عنه فى
مباحث الاخبار وبالجملة فالفتوى ليس فيها منع للغير عن مخالفة
مقتضاها من المفتين ولا من المستفتين اما من المفتين فظاهر
واما من المستفتين فلان المستفتى له ان يستفتى اخر الى اخر ما
ذكره واما جواز نقض الفتوى بالفتوى بمعنى ابطالها من راس
او تغييرها من الحين مطلقا ففيه غموض واشكال وتوضيحه ان الفتوى
على اقسام منها ما يستلزم الاستدامة ما لم يطرء عليه مزيل بحكم
وضعى ومنها ما لا يستلزمه فالاول مثل الفتوى فى العقود و
الايقاعات والثانى مثل الفتوى فى نجاسة اناء القليل بالملاقاة
وعدم نجاسة الكر وامثال ذلك من حلية الطعام وحرمتها مما اختلف
فيه وغير ذلك فان فرض ان يفتى احد بجواز عقد الباكرة باذنها
ورضاها غيبة ابيها وعقدناها بتلك الفتوى ثم تغير راى المجتهد
قبل حضور ابيها وقبل تحقق المخاصمة والمرافعة بينهما فالعمل على
هذه الفتوى واجراء العقد عليها ما يستلزم الدوام فان العقد
يقتضى الاستمرار اما دائما او الى امد كالمنقطع وقطع الاستمرار
فيه يتوقف على ما وضعه الشارع لذلك مثل الطلاق والارتداد و
انقضاء المدة او هبتها وحصول الرضاع اللاحق او ثبوت الرضاع
السابق اذا لم يعلم الزوجان بحال الرضاع قبل العقد ولم يثبت فى
اية وخبران تجدد الراى من القواطع وكذلك الحكم بجواز نكاح

المتراضعين بعشر رضاعات عند من لا يراه محرما وكذلك بيع
العنب لمن يعلم انه يجعله خمرا او بيع ادوات ما يؤكل لحمه او ما لا يؤكل
لحمه فى غير عذرة الانسان وغيرها مما لا يحصى وكان مقتضى الحكم
رفع النزاع ومقتضى نصب الحاكم عنه جواز مخالفته فى الحكم لئلا
ينافى الغرض المقصود منه فكذلك تقتضى الرجوع الى المفتى
ونصب المفتى لارشاد المستفتين ان يبنوا امر دينهم وشرايعهم
ومعاشهم ومعادهم على قوله فالشارع الذى جوز رجوع المستفتى
الى المفتى فى جواز النكاح وعدمه وجواز البيع وعدمه رخصة
فى ان يبنى امر معاشه ومعاملته على فتوى مفتيه وامر المعاش
بعضه من الامور الدائمة فاليوم الذى يحصل الرخصة للمستفتى
فى ايجاد ذلك الامر هو من الامور الدائمة فقد حصل الرخصة
لادامته وكان مخالفة الحاكم ومناقضة حكمه ينافى النظام ويوجب
عدم الاستقرار فكذلك مخالفة المفتى فى هذا القسم من الفتوى
ولا يضر تجدد رجحان الحرمة فى نظر المقلد من جهة تغير راى مجتهده
حتى يستبعد جواز التصرف مع رجحان الحرمة كما لا يضر ذلك
فى صورة الحكم مع تغير الراى وكذلك الكلام فى المجتهد اذا تغير رايه
وكان هو صاحب المعاملة والنكاح ولا يستبعد ذلك فيه كما لا
يستبعد لو طرء عليه حكم حاكم اخر كما ذكروه واما الحكم بوجوب
الاجتناب عن الماء القليل الملاقى للنجس فليس حكما بشىء يوجب
الاستمرار والدوام اذ وجوب الاجتناب ليس مما يستلزم هذا
المعنى وكذلك الحكم بجواز الاستعمال لا يستلزم الدوام فان استعمله
فبعد تجدد الراى يحكم بنجس ما لاقاه ووجوب الاجتناب عنه
بل هو كذلك اذا افتى بنجاسة قدح خاص وقع فيه النجاسة قطعا

كما اشرنا اليه سابقا ايضا اذ الحكم بنجاسة لا يستلزم دوام ذلك الحكم
مادام القدح باقيا فيجوز القول بعدم الوجوب اذا تجدد الراي مع
كون الماء باقيا على حاله وكذا العكس والحاصل ان الحكم بوجوب الاجتناب
اوعدمه لا يستلزم الدوام مطلقا ولكن حكم الزوجية اذا حصلت
بسبب الفتوى يستلزم الدوام اذ العلة الموجدة في الثانية هي العلة
المبقية بعد العمل بها بخلاف الاولى بل لك ان تقول ان هذا ليس
من مسئلة نقض الفتوى وعدمه بل هو من النزاع في جواز نقض
ماحصل من الفتوى و هو مختلف باختلاف الموارد بخلاف اصل
الفتوى فانه يجوز نقضه ومخالفته مطلقا بلا اختلاف في الموارد
فان شئت اجراء هذا الكلام في العقود فافرض المثل فيما افتى المجتهد
بجواز النكاح ثم تجدد رايه قبل التزويج فان ذلك مما يجوز نقضه بلا
اشكال كما لو تجدد الراي في النجاسة القليل وعدمها قبل الاستعمال
ايضا و هذا بخلاف الحكم فانه لا يجوز نقضه سواء عمل به ام لا اذا
عرفت هذا علمت انه لا يتم تفويع حرمة المنكوحة بلا ولي وان كان يجوز
المجتهد اذا تغير راي مجتهده ان لم يلحقه حكم حاكم او لم يباشر عقده الحاكم
بنفسه او بترخيصه على انه متابعة للفتوى ويجوز نقضه و فسخه
اذا تجدد راي المجتهد او مات وجاء مجتهد اخر مخالف بخلاف ما اذا
وقع العقد بفعل الحاكم او رخصته الخاصة وكذلك عقد العاقد
المخالف اذا وقع بتقليد مجتهد يري ذلك بل قال بعضهم انه يحرم
عليه مع لحوق حكم الحاكم ايضا وكذلك في المجتهد الذي نكح امراة
جاز نكاحها عنده لنفسه ثم تغير رايه وراها حراما قالوا
يحرم عليه الا ان يلحقه حكم حاكم وبعضهم حرمه مع لحوق حكم الحاكم ايضا
ووجهه عدم التمامية منع جواز نقض الفتوى بالفتوى مطلقا كما

اشرنا

اشرنا بل المسلم انما هو قبل العمل كما يظهر من استدلال الشهيد للمتقدم
فان جواز العدول انما هو قبل العمل اجماعا كما سيجيء في القانون الاتي
وكذلك يتحقق بترك العمل على مقتضى الفتوى الاولى فيما يتجدد
بعد ذلك من الموارد الواردة عليه فعدم لحوق النقض بالحكم انما
هو لعدم التحقق في الحكم بسبب الامتناع بالذات اذ الحكم انما هو بشخص
واحد لا يتجاوز الى مورد اخر بخلاف الفتوى لكل حكم مشتمل على الفتوى
فهو يتعدى وينتقض من حيث الفتوى في مادة اخرى ولا يتعدى
من حيث الحكم ولا ينتقض ويدل على عدم جواز النقض في الفتوى
بالمعنى المذكور ايضا الاستصحاب ولزوم العسر والحرج ولزوم الهرج
والمرج وعدم الانتظام في امر الفروج والاموال والاملاك وغيرها
مع ان التحقيق ان الراي لم يتجدد في المسئلة في الصورة المفروضة
فان الراي انما هو جواز التزويج او عدم جوازه لا جواز فسخ التجويز
الحاصل على النهج المشروع للمكلف بحرج وعدمه وترتيب الفسخ وعدمه
على جواز العقد وعدمه يحتاج الى دليل والحاصل ان جواز نقض
الفتوى بالفتوى في امثال العقود والايقاعات بعد وقوعها منه
مشكل ولم يظهر عليه دليل وما يظهر من دعوى الاتفاق من كلام بعضهم
فيما لو تغير راي المجتهد في المعاملة التي حللها اولا وبنى عليها ونقضها
وحرمها فمفهوم مع ان دعوى الاجماع على المسائل التي لم يثبت تداولها
في زمان الائمة بعيدة لا يعتنى بها فلو فرض ان نقول بامكانه
قلنا بانه اجماع منقول فهو لا يقاوم على ما ذكرناها من الادلة ولو
سلمناه فانما هو في مورده وهو ما لو تغير راي المجتهد وكان الواقعة
مختصة به وسيجيء الكلام للمحقق الاردبيلي في عدم جواز نقض
الفتوى بتغيير الاجتهاد وان قلنا بنقضها فلا بد ان نقول ببطلانه

المهر المسمى مثلا ولزوم مهر المثل وعدم استحقاق الانفاق وجواز
الرجوع الى ما انفقه وغير ذلك اذ المذكورات من توابع العقد الصحيح
والمفروض انتفاؤه ولو قلنا بصحته الى الحين ونقضه من حين التغير
وان المراد جواز العمل بالرأي الثاني من حين التغير لا ابطال العمل بالرأي
الاول من راس فمع انه ليس ببعيد حقيقي بل ليس بتغير رأي حقيقة
في هذه المادة الخاصة كما اشرنا اليه سابقا لانه ليس حكما بتحريم العقد
مثلا بعد الحكم بحله بل هو حكم بحرمة الاستدامة بعد الحكم بحليته
المستلزم لحل استدامته فلا بد من القول بالتزام توابع العقد الصحيح
اذ ذلك لا انفساخ من باب الارتداد لا من باب ثبوت الرضاع السابق
ولم يقل به احد وبالجملة مدار الكل من زمان غيبة الامام الى الان
على تقليد المجتهدين بل الغالب في الخلائق انهم لا مجتهدون ولا
مقلدون فهم بهذا هو فاسد ولكن امر المقلدين في البلاد البعيدة
الذين لا مناص لهم عن التقليد واوج معرفتهم هو ذلك انما هو على
العمل بفتوى مجتهدهم في العبادات والمعاملات ولا ريب ان المعاملات
اكثرها خلافية وهذا الاشكال يجري في كلها فلا بد لكل مقلد ان
يجري بيعه ومزارعته واجارته ونكاحه وطلاقه كلها في حضور
المجتهد او بمباشرته او بمرافعته لو سلمنا ان بمحض ذلك يتحقق الحكم وان
لم يحصل الخصام بالفعل والا فليستعد لفسخ مناكحاته ومعاملاته
وتبدل حلاله بمجرد تبدل رأي مجتهده او تبدله باخر ثم بعد الفسخ
بسبب تغير الرأي او التجويز لتصحيحه ثانيا برأي اخر ثم نسخه برأي
اخر وهكذا فيلزم التسلسل وعدم الاستقرار ولا اقل من موت مجتهده
ومع قول اكثر العلماء بل الكل على ما ادعاه بعضهم من عدم جواز تقليد
الموتى وان الناس صنفان اما مجتهد واما مقلد فلا بد ان يعرض جميع

معاملاته التي فعل وكل ما في تحت يده مما حصل له بمعاملة على مجتهد
اخر ليمضيه او يفسخه والحاصل ان كل ما دل على جواز العمل برأي المجتهد
وهو لزوم العسر والحرج وغيره يدل على جواز البقاء على مقتضى امثال
هذه العقود والمعاملات ومما يتفرع على ما ذكرنا جواز نكاح امرأة
وقع طلاقها على خلاف رأيه مثلا اختلف العلماء في بعض اقسام
الطلاق فعلى القول باختصاص عدم جواز النقض بالحكم دون
الفتوى يلزم ان يحكم المجتهد الذي يرى بطلان ذلك برجوع المرأة
الى الرجل اذا وقع الطلاق بتقليد مجتهد يرى ذلك وان لم يحصل
مخاصمة ومرافعة او لا بد ان يباشر الطلاق المجتهد بنفسه بقصد
الاطلاق والالزام او باذن منه بالخصوص كذلك او يمضيه بعد
الوقوع لو سلمنا كفايتها في صيرورتها حكما واما على ما حققنا
من عدم جواز نقض الفتوى ايضا بالفتوى وجواز امضاء احكامها
وان خالف رأيه فيجوز للمجتهد الذي لا يرى صحة مثل هذا الطلاق
امضاؤه اذا وقع بتقليد مجتهد يجوزه ومعنى امضائه الحكم بترتب
اثاره عليه ومن اثاره جواز نكاح هذه المطلقة لغيره فكما قلنا انه
لا يجوز للمجتهد الذي لا يرى نكاح الباكرة بدون اذن الولي ان ينقض
النكاح الواقع بتقليد مجتهد يجوزه قبل تحقق المرافعة فكذا لا يجوز
له ان يمنع نكاح المطلقة على غير مقتضى رأيه لان ذلك من اثار
الطلاق فامضاؤه وابقاؤه معناه حكمه بترتب اثار الطلاق عليه
وجواز عقدها ثانيا من اثاره وذلك نظير الحكم بين المتخاصمين
فكما ان معنى عدم جواز نقضه لمجتهد اخر هو لزوم ترتب ثمراته
عليه وان خالف رأيه فيحصل لذلك المجتهد الاكل من المال الذي
انتقل الى المدعي بحكم الحاكم المخالف له في الرأي بل وادعى عليه احد

بعد ذلك فى هذا المال ولم تقم البينة فيحكم بكون المال ماله وهكذا
الثمرات فكذا الفتوى والقول بعدم جواز نكاح من وقع طلاقها
كذلك فى عصر المجتهد الثانى عسر عظيم وان قيل بندفع العسر بادعاء
المرأة خلوها من المانع عند من لم يطلع بحقيقة الحال قلنا لا يتم ذلك الا فيما
لو علم كونها مطلقة فى الجملة فان قيل عدم المعرفة بخصوصية الطلاق
كاف لحمله على الصحيح قلنا ذلك باطل اذ الصحيح اذا كان مختلفا فيه فيحمل
على الصحيح عند الفاعل لا عند هذا المجتهد وبما ذكرناه يندفع ما عسى ان
يورد على الاصل المسلم عند الكل من حمل افعال المسلمين على الصحة فى
كل ما كان من هذا القبيل يعنى العقود والايقاعات المستعقبة للاثار
التى عليها بناء معايش الخلق فترى المسلمين فى كل عصر ومصر لعيش بنائهم
فى البيع والشراء والقرض والنكاح والطلاق وسلوك علمائهم بنائهم
على الحمل على ترتب الاثار مع احتمال ان يكون معاملاتهم على غير طبق ما
يصح عند ذلك العالم والا فلا معنى لحمل فعل كل مسلم على الصحة مع كون
اغلب الافعال محتملا لوجوه كثيرة بعضها باطلة عند الكل وبعضها
صحيحة عند الكل وبعضها ما اختلف فيه ففى الغالب يحصل احتمال
مخالفة ما وقع من المعاملة لما هو رأى هذا الذى يحملها على الصحة
مع ذلك لا يلتفتون اليه فترى العلماء يجرون احكام الزوجية بين
الزوجين من دون تفحص عن حالهما ان النكاح هل وقع صحيحا بينهما
ام لا مع ان احتمال كون المزاوجة باطلة عند ذلك العالم ليس باحتمال
نادر لا يلتفت اليه فانه يحتمل ان يكون الزوجة باكرة تزوجت بدون
اذن ابيها او محرمة ارتضعت معه بعشر رضعات مع ان ذلك العالم
لا يجوزها او النكاح وقع على شرط يبطل النكاح بسببه عند ذلك العالم
وكذلك البيع وسائر المعاملات فان الخلاف فى العقود والايقاعات

والمداينات

والمداينات فى غاية الكثرة ومع ذلك فبناء العلماء والعوام على ترتب
اثار افعال الناس من دون تفحص من ذلك وانت خبير بان مجرد حمل
فعل المسلم على الصحة لا يكفى فى ذلك لما ذكرنا من ان المراد بحمل فعله
على الصحة هو الصحة عند الفاعل لا عند الحامل والصحة عند الفاعل كيف
ينفع فى ترتب الاثار عند الحامل فعدم التفحص عن ذلك انما يترتب على
ان تلك الاسباب من العقود والايقاعات اذا وقعت على وجه صحيح
عند الفاعل فلا بد ان يترتب عليها مسبباتها وان لم يكن كذلك عند الحامل
لا يقال ان ذلك مبنى على قاعدة اخرى وهو الحاق النادر بالغالب بادعاء
ان الغالب فى تلك الاسباب من العقود والايقاعات وغيرها هو الصحيح
عند الكل فان ذلك مما لا يخفى على المطلع بالفقه والخلافات الحاصلة فيه
سيما وكل واحد من ابواب الفقه مستتبعة للمخالفات الكثيرة فى توابعها
ففى الطلاق مثلا نقول خلافات كثيرة من جهة الالفاظ فى الصيغة
ومن جهة الاحكام والشرائط فى كل واحد من اقسامه وانه هل وقع
رجعيا او خلعيا فان كان رجعيا فهل وقع على اللفظ الصحيح عند
الحامل ام لا وهل وقع عند رجلين عدلين سوى من يجرى صيغة الطلاق
او كان احد العدلين هو وكيل الزوج وان العدلين هل كانا عادلين على
ما هو مذهب الحامل او الزوج او الوكيل فان فى العدالة والكاشف عنها
اختلافا معروفا وهل وقع الطلاق فى حضور العدلين مع معرفتهما
للزوجين ام لا وهل وقع الطلاق فى حال الحمل او غيره او فى الغيبة او
الحضور وان كان فى حال الحمل فهل كان فى المرأة الاولى او الثانية ففى كل
ذلك اختلافات وان كان خلعيا فهل تحقق الشروط فيه من الكراهة
على النهج المطلوب ام لا او على الوجه الذى يغير عند الحامل او الفاعل
لوقوع الخلاف فى حد الكراهة وفى صحة الطلاق بعوض من دون

الكراهة وغير ذلك مما لا يحصى وكذلك الكلام في النكاح والبيع والقرض
مما يطول الكتاب بذكرها ثم مع قطع النظر عن الاختلافات في اصل تلك
الابواب والمسائل هل وقع ذلك بالاجتهاد او التقليد او بدون احدهما
وعلى الثالث ان كان ذلك مع الغفلة والجهالة او مع التقصير والمسامحة
وهل يترتب الاثار على القسم الثالث بقسميه او احد القسمين منه بدون
الاخر وهكذا وبالجملة تغير الرأي في اصل المعاملة وتبدل المجتهد انما يقتضي
انشاء المعاملة بعد ذلك لو اراد انشاء معاملة جديدة على الرأي الثاني لا
ابطال ما يترتب على الرأي الاول او قول المجتهد الاول ولو حصل به انحاء
الانتقالات والتصرفات مثل ان جعل المبيع مهر الزوجة وانتقل من الزوجة
الى ولدها وباع الوارث بغيره وهكذا ولا ريب ان كل ذلك عسر وحرج
عظيم ينفيه العقل والشرع وان فرض ان المجتهد الثاني اخترع هذا
الرأي وقال هذا ابداع رأي لا تجدد رأي وتغيره يعني ان رأيي لزوم
ابطال الرأي الاول فكلام مع ذلك المجتهد وبيان عذره عنده اعني
واقامة البرهان وهو خارج عن موضوع المسئلة نعم اذا ظهر بطلان الرأي
السابق من رأس فهو كلام اخر غير تغير الرأي فان من تغير رأيه في المجتهدات
لا يحكم ببطلان اجتهاده السابق ولذلك ربما يعود الى الرأي السابق
ايضا وسيجيء الكلام فيه وبالجملة الكلام في العقود ومخالف للعبادات فلو
تجدد رأيه في وجوب قراءة السورة بعد ما كان يرى استحبابها في
الركعة الثانية فيجب عليه القراءة في الثانية وكذا لو تغير رأي مجتهده
وهكذا الحال في القبلة اذا تغير الرأي في الركعة الثانية ويقع الاشكال
فيما لو جعل فرش المسجد من آجر معمول من الطين النجس تقليدا لمن يرى
المطهرية استحالة ثم تجدد الرأي او تغير المجتهد فهل يجب نزعه و
تبديله ام لا او انه مما يفيد الاستمرار كالزوجية حتى يرد عليه عدم جواز

النزاع اولا لان المناط في ذلك هو تبعيد المسجد عن النجاسة وهو متحقق
انا فانا وليس مما يناط بالاستمرار والدوام ولا يبعد التفصيل بان يقال
لا يجب النزع ويجب الاجتناب واشكل منه لو حكم بجواز بناء المسجد من ذلك
الاجر فان قلنا بوجوب تبعيد مطلق المسجد حتى جداره عن النجس فيلزم
تخريب المسجد وهو مشكل فان قلت قد ذكرت ان الفتوى يجوز نقضها
بالحكم وان مما لا دليل عليه هو نقض الفتوى بالفتوى وكثير مما ذكرته
في نقضها بالفتوى من المفاسد يجري في نقضها بالحكم ايضا مثل لزوم
العسر والحرج وغيره قلت تحقق المخاصمة غالبا انما هو في اول الامر ولا
يترتب عليه عسر وحرج ولو فرض تحققها بعد مدة مديدة فتحققها
مع عدم ثبوت التراضي عليه في اول الامر نادر ولا يلزم من المفاسد
في ذلك ما يلزم من المفاسد في اصل نقض الفتوى بالفتوى واتباع
نفي العسر والحرج في ذلك عن احد المتخاصمين يوجب ثبوته على الاخر بخلاف
صور الفتوى التي لم يحصل فيها مخاصمة كما هو الغالب في المسائل الخلافية
التي هي مبنى امور معاش الخلق ومع ثبوت التراضي في اول الامر مثلا
بينهما في المسئلة الخلافية على رأي مجتهد ثم بعد ذلك حصل الاختلاف
بينهما بمجرد الطبع او الهوى او بسبب التمسك بتغير رأي المجتهد او تبدله
باخر وترافعا الى مجتهد يرى ذلك باطلا فالحكم بجواز النقض في ذلك
ايضا مشكل للزوم الحرج ما ذكر عليه وفذلكة المقام في بيان تجدد حال الرأي
وحصول المخالفة بين الرأيين وبيان الصور التي يحصل المخالفة بين الرأيين
وبيان ما يجوز نقضه بالحكم وما لا يجوز ان الصور التي يتصور فيها
تخالف الرأيين مع قطع النظر عن المخاصمة والمرافعة خمسة
مخالفة المجتهد لرأيه السابق بسبب التغير وتبدل الحكم بالنسبة اليه
كما اذا عقد الباكرة لنفسه بدون اذن الولي ثم تجدد رأيه فالمشهور

بتمام بل ادعى السيد عميد الدين الاتفاق انه يبنى على الراى الثانى فيحرم
عليه زوجته قالوا الا ان يلحقه حكم حاكم قبل ذلك فلا يحرم عليه لكثرة قوة
الحكم وتامل فيه بعضهم لان الحرام لا يصير حلالا بسبب الحكم اقول ويشكل
الحكم بالتحريم وان لم يلحق به حكم الحاكم لعدم الدليل عليه غاية ما يدل عليه
ادلة حرمة النكاح بدون اذن الولى هو النكاح الابتدائى لا استمراره
بعد وقوعه على ما هو مقتضى تكليفه مع انه لو قلنا بالحرمة فينفسخ
النكاح ولا يحتاج الى الطلاق وهذا الفسخ انما هو الظاهر عليه من عدم
جواز نكاحها من راس لا عدم جواز امساكها فيما بعد فقط فغاية الامر
عدم الاثم عليه فليس هذا من باب الارتداد بل هو من باب ثبوت
الرضاع السابق المثبت لمهر المثل على الاظهر لظهور فساده من راس فاذا
كان كذلك فاذا انفسخ النكاح بتجدد الراى فيجوز لها التزويج بغيره فاذا
تزوجت بالغير ثم تجدد رايه وظهر له بعد ذلك جواز العقد وصحته
راسا فمقتضى العمل على الراى الثانى هو جواز الدخول بها والنظر اليها
وان كان فى حبال الغير لان تجدد رايه كشف عن صحة العقد من راس
لا جواز العقد عليه بعد التجدد ولم ينفسخ العقد الاولى الا بتجدد الراى
ومظنة الحرمة ولم يقع منه طلاق او ارتداد ونحو ذلك حتى يحتاج
العود الى عقد جديد وهلم جرا اذا تجدد رايه بعد ذلك وهكذا
فيشكل الحكم بالحرمة بتجدد الراى وان لم يحكم به حاكم وما ادعاه السيد
عميد الدين من الاجماع فهو ممنوع كما اشرنا ومما يؤيد ما ذكرنا حكمهم بعدم
الحرمة اذا لحقه حكم حاكم فان الدليل على الحلية بعد حكم الحاكم مع تغير الراى
ان كان هو الاجماع فهو ممنوع لوجود الخلاف فيه وان كان هو لزوم التسلسل
وعدم الاستقرار لولاه والعسر والحرج يلزم ذلك فى الفتوى ايضا
ومخالفة المجتهد لراى نفسه ايضا وكذلك الكلام فى المقلد الذى نكحها

بدون

بدون اذن الولى اذا تغير راى مجتهده فقالوا فيه ايضا بحرمتها عليه اذا
تجدد راى مجتهده الا ان يلحقه حكم حاكم لكن السيد عميد الدين هنا لم يدّع
الاجماع بل جعل الحرمة اظهر والكلام فيه كما مر بل هو اظهر هنا
مخالفة المجتهد لمجتهد اخر ولا ريب انه ليس له مزاحمته ولا مزاحمة مقلده
اذا قلده والظاهر انه يجوز له ان يبنى على صحة ما حصل بفعلهما ويرتب
الاثار عليها كما اشرنا فى تفريع مسائل الطلاق وكذلك الكلام فى مقلد
ذلك المجتهد اذا تبع مجتهده   مخالفة من لم يكن مجتهدا ولم يعلم
من حاله انه مقلد لمجتهد ام لا فالاظهر عدم وجوب مزاحمته ايضا وحمل
لفعله على الصحة بل الامر كذلك لو مات مجتهده ايضا بناء على ما تحقق
فيما بعد من عدم الدليل على بطلان تقليد الميت سيما فيمن كان مقلدا
له سيما فى المسئلة التى قلده سيما فى العقود والمعاملات بل الدليل
على الجواز   مخالفة ان علم انه بنى على احد الاقوال فى المسئلة
بتقليد من لا يجوز تقليده مع كونه جاهلا بوجوب التقليد او غافلا
والاظهر فيه وجوب مزاحمته فى الارشاد والهداية فى الاخذ و
العمل لكن الحكم ببطلان عقد احدهما كذلك مع موافقته لاحد الادلة ا
الاجتهادية المطابقة للاقوال الموجودة فى المسئلة مشكل والتحقيق
فى ذلك يظهر بما قدمناه فى اوائل باب الاجتهاد والتقليد ونقول
هنا الغافل الجاهل اذا اعتقد ان حكم الله فى حقه هو جواز العقد
وانه يترتب عليه اثاره فالظاهر ترتب الاثار وصحته ما لم يظهر كونه
باطلا من راس بان يكون خارجا عن الاقوال المحققة فى تلك المسئلة
وعن مقتضى الامارات الشرعية القائمة عليها فانه اذا كان موافقا
لاحد الاقوال فى المسئلة فهو كما لو كان مقلدا لاحد من المجتهدين
المختلفين فى المسئلة وكما لا يجوز نقض الفتوى للمجتهد المخالف فلا

يجوز نقض ما بنى عليه ذلك الغافل الجاهل باعتقاد انه حكم الله في حقه
ولا دليل على بطلانه غاية الامر ان ذلك المجتهد يترجح في نظره خلافه
واما الحكم ببطلانه في نفس الامر فكذلك واذا كان تكليفه مع الجهل و
الغفلة هو البناء على هذا العقد فلا بد من القول باستدامة آثاره كما
كان الحال كذلك في المقلد للمجتهد بعد تغير الراي وكما كان قولنا ببقاء
آثار العقد الحاصل بتقليد المجتهد مبنيا على الاعتماد على ما هو حجة عنده
من فتوى مجتهده فكذا هنا مبني على الاعتماد على ما هو حجة عنده من
فتوى والده العامي او غيره من الذين لم يكونوا مجتهدين ولا مخبرين عن
مجتهد مع ان المعاملات من باب الحكم الوضعي ولا مدخلية للعلم والجهل
فيها ولا يشترط بالنية وقصد الامتثال ولو قلنا بان العقد المبني على
معتقد العاقد الجاهل الغافل مع موافقته لاحد الاقوال في المسئلة
باطل من جهة عدم صدوره من الاجتهاد او التقليد فيلزم البطلان
في اكثر المعاملات الواقعة في زماننا مع ان اخذها من المجتهد وان وافق
راي مجتهد العصر وانت خبير بانه خلاف المعهود من طريق السلف
والخلف فلو تزاوج المتراضعان رضعات مثلا من دون معرفتهما بالمسئلة
ولا يوجب التقليد ولا الاخذ من المجتهد فيجب على المجتهد الذي لا يقول
بكون ذلك محرما ابيهم نقضه اذا اطلع عليه لانه لم يحصل من جهة التقليد
وكذلك سائر المعاملات ومحض توافق ذلك لراي المجتهد الموجود
من باب الاتفاق لا يجعله موافقا لنفس الامر ولا يوجب صحته وكذا
اجازته بعد الاطلاع لا يوجب صحته من اول الامر كما لا يخفى لان علة
البطلان بالفرض هو انشاء العقد بدون التقليد ولم يعهد مثل ذلك
الحكم من العلماء ولو كان ذلك لازما لما ترك الامرون بالمعروف والناهون
عن المنكر ولشاع وذاع بحيث لم يختف هذا الاختفاء ويؤيده الاستصحاب

ونفي

ونفي العسر والحرج وغيرهما ايضا مخالفته لمن كان كذلك
لكن لم يكن جاهلا بالمرة وغافلا بل ترك التقليد مسامحة ولا ريب في
لزوم الهداية والارشاد في الاخذ والعمل واما الكلام في بطلان العقد
الذي اوقعه كذلك اذا وافق احدى الادلة والاقوال في المسئلة
ففيه اشكال ويمكن توجيه القول بعدم جواز النقض فيه ايضا اذا وافق
احد الاقوال في المسئلة بان جواز النقض للمجتهد المخالف له ان كان
لانه مخالف له ومظنونه انه خلاف حكم الله انه ليس بسبب يترتب عليه
حكم شرعي فلا بد من القول بجواز النقض فيما لو قلد المجتهد الاخر
ايضا لانه مخالف لحكم الله بحسب ظنه وقد بينا بطلانه وان كان لانه لم
يتبع فيه مجتهدا وعدم جواز نقضه فيما لو تبع المجتهد انما هو لانه تبع
المجتهد الذي هو مقتضى تكليفه فيرد عليه انه على ما ذكرت من مدخلية
متابعة المجتهد في ترتب الاثر فلا بد ان يجب عليها النقض لو وافق
رايه ايضا لانه لم ياخذه من المجتهد وهو فاسد لان الحكم الوضعي لا مدخلية
له في ترتب الآثار عليه للعلم والجهل وقصد الامتثال وعدمهما كما ذلك
في العبادات لاجل اشتراط النية وقصد التقرب والامتثال فيها و
هو لا يتم الا مع العلم او الظن بانه حكم الله فلو زوج احد ابنته باحد مع
المحصول لعشر رضعات بينهما مع انه سمع الخلاف فيه بين العلماء
وباع العنب لمن يعمل خمرا وهكذا وسمعه المجتهد الذي رايه موافق
لذلك فلا يجوز نقضه لانه يصدق عليه انه نكاح وبيع ويترتب
عليها احكامها غاية الامر كونه منهيا عنه بدون الاخذ عن المجتهد
والنهي مع انه لا يدل على الفساد في المعاملات انما تعلق هنا بامر
خارج عن المعاملة وان كان لانه لما سمع الخلاف في المسئلة يحصل
له التردد عند اجراء الصيغة فلا يتحقق منه الانشاء ففيه ان الانشاء

حصول التردد فى الايقاع سيما فى جميع الموارد غاية الامر التردد فى
الوقوع وهو لاينافى الجزم فى الايقاع سيما فان قلت الاصل عدم ترتب
الاثر والقدر الثابت من الترتب هو ما حصل المعاملة بالاجتهاد او
بالتقليد غاية الامر دخول الغافل والجاهل مع اعتقاد الترتب فيه ايضا
واما المتفطن المسامح فلم يعلم دخول معاملاته تحت ما يترتب عليه الاثر
قلت لاريب ان الدليل الشرعي يرفع الاصل والحكم الوضعي بنفسه دافع
للاصل من دون مدخلية للعلم والجهل غاية الامر حصول الاختلاف
فى الحكم الوضعي بسبب بعض شرائطه فيندر الكلام السابق ونقول
ان الحكم بترتب الاثر اما لاجل بطلانه فى نفس الامر واما لاجل انه مخالف
لراى هذا المجتهد واما لانه لم يحصل من جهة اجتهاده او تقليد والاول
خلاف المفروض لانه من المسائل الاجتهادية والثانى يوجب الحكم بالبطلان
لو كان ماخوذا من مجتهد اخر مخالف له ايضا والثالث لا مدخلية له فى
الحكم الوضعي اذ لو كان له مدخلية يجرى فيما وافق رايه ايضا والحاصل
ان الاقوال فى المسئلة الاجتهادية مبتنية على الامارات الشرعية و
المفروض عدم ظهور بطلان احدها فلا يتم الحكم بالبطلان غاية الامر
عدم جواز اختيار احدها لهذا المسامح رجما بالغيب واما مع اختياره
لذلك فالحكم بجواز النقض ايضا يحتاج الى دليل سيما اذا وقع العقد
بتراض من الطرفين ولم يقع بينهما منازعة اصلا وسيما اذا وافق اجتهاد
المجتهد الذى يريد نقضه واذا لم يجز النقض فيلزمه ترتب الاثار واما
ما دل على لزوم الاخذ من المجتهد وان ما خالف الامارات الشرعية و
الاقوال المتداولة يكون باطلة فلا ينحصر فى ما يدل على بطلان مثل ما
نحن فيه مما وافق من المعاملات على طبق واحد من الاقوال وان كان
مع المسامحة واصالة عدم الوجوب وعدم ثبوت التكليف بفسخ مقتضى

هذا

هذا العقد ايضا يعاضده والحق ان المقام بعد لا يصفو عن شوب الا
وان كان الاظهر الصحة سيما فيما وافق راى المجتهد هذا حال اقسام تخا
الاداء فى الفتوى واما بيان حال الحكم وجواز النقض به فهو ان الحكم
الصادر من الحاكم لا يجوز نقضه لا بالحكم ولا بالفتوى بالاتفاق ما لم يظهر
وان اختلف الراى من نفس الحاكم او غيره وان الفتوى فقد يجوز نقضه
بالحكم وقد لا يجوز اما الصورة التى يجوز فهو ما لو وقع النزاع فى اول
زمان العقد اما قبله او بعده بعد الاطلاع على ان لحق الدعوى و
ان طال المدة واما الصورة التى لا يجوز فهو ما لو تراضى المتعاقدان
على عقد مع معرفتهما بكون المسئلة خلافية بان بنيا على تقليد مجتهد لا
وما يقوم مقامه كما لو كانا جاهلين بلزوم التقليد راسا ثم عرض ما بعد
الخلاف وسبيل النزاع ودعيهما الهوى الى المنازعة فالاظهر عندى عدم
نقض الفتوى هنا ايضا بالحكم اذا تخالف البكر والولى مقلدا
لمن يحكم باستقلالها والولى مقلدا لمن يحكم باستقلاله فان وقع العقد
من احدهما قبل المرافعة فلا يحكم ببطلانه ولا يمنع من مقتضاه حتى
تقع المرافعة فان ترافعا عند من يوافق البكر فيلزم نكاحها ويلزم الولى
بالسكوت وان ترافعا عند من يوافق الولى وصدر العقد من الولى
فيلزم عقده فيبطل دعوى البكر ولو صدر عنهما عقدان فقدم الكلام
فيه والغرض هنا بيان ان عدم تحقق المرافعة لا يوجب بطلان العقد
وهو ظاهر ولكن ذلك الكلام لو كانا مجتهدين او غافلين راسا وكون
العقد فى معرض الزوال بسبب احتمال الحكم على خلافه بعد المرافعة
لا يوجب الحكم بعدم ترتب الاثر عليه ما لم يعرض له كسائر المعاملات
ونظيره كثير لا حاجة الى ذكرها بقى الكلام فى بيان جواز النقض اذا ظهر
بطلان الحكم او الفتوى فاعلم انهم قالوا ان عدم جواز النقض انما هو اذا

لم يخالف قاطعا وفسره التفتازاني بالنص القطعي والقياس الجلي وقال
السيد عميد الدين لا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعي
كنص او اجماع او قياس جلي وما هو نص الشارع فيه على الحكم وعلته نصا قاطعا
وثبت تلك العلة في الفرع قطعا فانه يجب ينقض اجماعا لظهور خطاه
قطعا ومراد فقهائنا كالعلامة ره في الارشاد وغيره من البطلان حيث
قال وكل حكم ظهر بطلانه للحاكم قبل العزل او بعده او لغيره ينقضه ويبطله
هو ذلك اعني المخالفة لدليل القطعي او ظهور التقصير عنه فيما ليس له
دليل قطعي وكان من الاجتهاد بان لا بمجرد تغير الراي فانه ليس بظهور
البطلان معكم اذ ربما يتغير راي المجتهد ويحصل له الترجيح للراي الاخر مع
انه لا يظهر له بطلان الاول ويحتمل بعد صحته ايضا فهو لا يجوز نقضه
الا مع ثبوت التقصير في الاجتهاد وما ذكره المحقق الاردبيلي ره في شرح
الارشاد في تحقيق ظهور البطلان يؤل الى ظهور التقصير في الاجتهاد
لاجل قلة التتبع وحسن الظن ببعض الكتب والاعتماد على مجرد ما نقله
بعض المصنفين في كتابه وجعل معيار ذلك والقاعدة الدالة عليه
هو مخالفة ما لو فرض الاطلاع عليه لتنبه من الادلة وان عدم الاطلاع
كان من جهة التقصير فعلى هذا لا يضر مخالفة رواية لم يعثر عليها لاجل
كونها في الكتب الغير المتداولة مثل قرب الاسناد والمحاسن او لاجل كونها
في غير بابها المعهود وكذلك لا يضر مخالفة بعض الترجيحات في تعارض
الاحوال او مقتضى بعض المرجحات المذكورة للجمع بين الاخبار بسبب تفاوت
مراتب الظن في الطالبين فقد يتردد الامر بين حديثين صحيحين يدق الفرق
في رجحان احدهما على الاخر وقد يتردد الامر بين اختيار التخصيص على
الاضمار وبالعكس وهكذا فهذا لا يقال لظهور بطلان الاجتهاد بل
يقال انه تغير رايه ولكن مخالفة حديث صحيح غير شاذ مذكور في بابه

المعهود

المعهود فضلا عن الاية والاجماع والقياس الجلي وغير ذلك فان هذه
المذكورات كاشفة عن التقصير في الاجتهاد بل عدم الاجتهاد الصحيح
وعلى ذلك ينزل الكلام الشهيد في س حيث قال ينقض الحكم اذا علم
بطلانه سواء كان الحاكم او غيره وسواء انفذه الجاهل به ام لا ويحصل
ذلك بمخالفة نص الكتاب والمتواتر من السنة والاجماع او خبر الواحد
صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او منصوص العلة عند بعض
الاصحاب بخلاف ما تعارض فيه الاخبار وان كان بعضها اقوى بنوع
من المرجحات انتهى ملخصا فاستشكل المقام الشهيد الثاني في مسالك
سيما في عبارة الشهيد هنه في غير الثلثة الاول لان الخبر الواحد من
المسائل الخلافية ودليل ظني فمخالفته لا يبعض وكذلك الكلام في مفهوم
الموافقة والمنصوص العلة فمخالفته لا يستلزم البطلان وعلى
ما نزل له عليه المحقق الاردبيلي ره فيندفع الاشكال ثم ان المحقق
الاردبيلي قال ان في صورة ظهور البطلان ينقض الحكم والفتوى
كلاهما في صورة تغير الراي لا ينقض شيء منهما وهذا هو الذي اشرنا
اليه من ان ظاهره عدم الفرق بين الحكم والفتوى في عدم النقض
وهذا هو التحقيق في المسئلة نعم يجوز المخالفة للحكم الاول في الفتوى
فيما وقع النزاع ورفعا عند الحاكم على التفصيل الذي قدمناه وفيما
بعد التعين في موضع اخر وفيما لم ينافي ما اثبته الفتوى من احكام
الموقتة الاستمرارية وهذا في الحقيقة لا يسمى نقضا ولا يطلق عليه
النقض كما صرح به التفتازاني بل هو عمل بالراي الاخر فلا يرد على المحقق
الاردبيلي انه لم يقل ان الفتوى يجوز نقضه فلم يبق بين الحكم والفتوى
فرق في عدم جواز النقض والفرق انما هو في جواز المخالفة في الجملة
في الفتوى دون الحكم ثم ان معيار الذي اخذه المحقق الاردبيلي ره

وبنى عليه كلام الشهيد ايضا غير مطرد سيما بالنسبة الى المفاهيم ومنصوص
العلة وبالجملة كلماتهم فى هذه المقام غير وافية بافادة المرام او غير منقحة
وقد ذكرت لك ما ادى اليه النظر بالنظر القاصر ورجاء العفو عن
الزلل من الله الغافر   اذا عمل العامى بقول مجتهد فى حكم مسئلة
لا يجوز له الرجوع الى غيره فى هذه المسئلة ونقل عليه الاجماع المؤالف
والمخالف ولعل وجهه ان قول المجتهد كالامارة الواجبة فلا يجوز العدول
عنها بلا وجه مع انه يوجب اختلال النظام غالبا اذ قد يتغير الدواعى
المقلدين اذا فانا نعم ان ظهر له رجحان بسبب العلم والورع والاولى
ان يجعل الرجحان اعم من ظهور ما لم يظهر له من احواله من العلم والورع
وظهور خطائه فى هذا الاجتهاد الخاص من الخارج واما فى غير تلك
المسئلة فالاظهر الجواز للاصل وعدم المانع وعمل المسلمين فى الاعصار
والظاهر ان الكلام لا يتفاوت فيما لو التزم المقلد تقليد المجتهد الخاص
ولم يلتزم والعامة فرقوا بينهما واختلفوا فيما لو التزم كان يختار مذهب
الشافعى او ابو حنيفة على اقوال ثالثها انه كالاول يعنى غير الملتزم وقد مر
الكلام فيه   اختلفوا فى ان غير المجتهد هل له ان يفتى بمذهب
المجتهد من عند نفسه من دون ان يحكى عنه الحق العدم لانه تدليس
وقول بلا علم فان ظاهره الاخبار عن علمه وللعامة اقوال شتى اشهرها
عندهم الفرق بين المطلع على الماخذ وغير المطلع فيجوز للاول دون الثانى
وربما ادعى بعضهم الاجماع على الجواز فى الاول وفرق بعضهم بين وجود
المجتهد وعدمه فيجوز فى الثانى دون الاول والكل ضعيف   لا
يشترط مشافهة المفتى فى العمل بقوله بلا خلاف ظاهر بينهم واحتجوا
عليه بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامى اذا روى عن
المفتى ويلزوم العسر والحرج بل الظاهر الاعتماد على مكتوبه مع امن

التزوير

التزوير ويدل عليه العمل بكتب النبى صلعم والائمة ع فى ازمنتهم ولزوم
العسر والحرج لولاه وفى جواز العمل بالرواية من المجتهد الميت خلاف و
المشهور عند اصحابنا العدم وعندهم الجواز ولذلك صاروا بناءهم على
تقليد الائمة الاربعة بل على الاجتهاد فى اقوالهم والعمل به ومنهم من
فصل فمنع مع وجود الحى لا مع عدمه والقائل بالجواز من الاصحاب المتاخرين
قليل لم نعرف بالخصوص قائل الاجازة من متاخرى المتاخرين من الاخباريين
ونقل فى ذكرى قولا به ولم يذكر قائله والاحتجاجات المذكورة لنفى
الحجية فى كلام الاصحاب كلها ضعيفة اقويها ما اختاره صاحب المعالم
ومرجعه الى ان الاصل حرمة العمل بالظن وما دل على جواز التقليد الا
الاجماع الذى نقله جماعة من العلماء على الاذن للعوام فى الاستفتاء
وهو ظاهر بل صريح فى الاحياء والثانى لزوم العسر والحرج لولاه و
هو لا يثبت جواز تقليد الميت حتى لو كان هناك حى بل صرح بعضهم
بالاجماع على العدم ومع وجود الحى اقول تحقيق هذا المقام يحتاج الى
تجديد الكلام فى ان الاصل فى امثال زماننا جواز العمل بالظن للمجتهد
الا ما ثبت حرمته او الاصل حرمة العمل به الا ما ثبت جوازه وقد
عرفت فى مباحث الاخبار ان الحق هو الاول لان اثبات الظن المعلوم
الحجية دونه خرط القتاد وغاية اثبات حجية الاخبار الاحاد وظواهر
الكتاب واصل البراءة والاستصحاب وقد عرفت ان اثبات حجية
اخبار الاحاد لم يدل عليه دليل الا مجرد كونه ظن المجتهد اذ الاعتماد
على الاجماع المنقول عن الشيخ يستلزم الدور اذ الدليل على حجيته هو
الدليل على حجية الخبر ودعوى الاجماع القطعى عليه من عند انفسنا
لو تكلفنا ها بملاحظة احوال السلف فانما هو فى الجملة لا ترى من التردد
فى اشتراط الصحة باصطلاح المتاخرين او كفاية مطلق التوثيق او مجرد

يتحرز عن الكذب او مطلق القدح ثم في معنى العدالة وعدد الكبائر ثم في كثار
اخبار الضعف بالشهرة او اعتبار من تصحيح القدماء ثم بعد كل ذلك في
علاج التعارض فلم يخلص في مورد الاجماع شيء ينفعنا ولا مناص عن التعلق
بما يحصل به الظن والاعتماد على الاخبار الواردة في جواز العمل باخبار
الاحاد وضبطها وتدوينها وعلاج تعارضها ليس الا اعتمادا باخبار الاحاد
لمنع قطعيتها وكذلك الحال في الاستصحاب واصل البراءة فان الدليل عليهما
ان كان هو الاخبار فقد عرفت انها احاد وان كان حصول الظن فهو
المقصود وكذلك حجية الكتاب لمنع الاجماع على حجيته مع ان القدر المجمع
عليه لو سلم هو النصوص او الظواهر الذي لم يعارضه شيء والا فما
الخلاف في المفاهيم وانواع الدلالات وصور معارضات عامها مع خاصها
الاخبار وغير ذلك مما لا يخفى على احد مع ان مسائل الفقه جلها بل كاد ان
يكون كلها مما لا يتم بواحد من الظنون المعلوم الحجية اعني بالقدر الذي علم
حجيته فلا يجدي حصول القطع في بعض اجزاء المسئلة فقطعيتها معا
كما لا ينفع قطعية احد المقدمتين في القياس في قطعية نتيجتها فالحق ان
يقال نحن مكلفون في امثال زماننا وسبيل العلم بالاحكام منسد والتكليف
بالايطاق قبيح فليس علينا الا تحصيل الظن بحكم الله الواقعي فاذا تعين
المظنون فهو وان تردد بين امور فالمكلف به هو احدها ثم قد عرفت
الاشكال الوارد على استثناء القياس ونظائره من جملة الظنون مع
ان الدليل العقلي والبرهان العقلي لا يقبل التخصيص وجوابه وذكرنا
هنا توضيحا ان وجه هذا الاستثناء اما انه من جهة عدم افادته الظن
بملاحظة طريقة الشرع من جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات واما من
جهة ان النهي عنه مقدم على حالة الاضطرار فبعد ما ثبت بالبديهة
حرمته وقع الكلام في العمل بسائر الظنون وجرى عليه البرهان العقلي

واما من جهة

واما من جهة ان الشارع كما اذن لنا العمل ببعض الظنون كاخبار الاحاد نهانا
عن بعض الظنون كالقياس خرجنا من التمسك بمقتضى النص في جواز
العمل باخبار الاحاد وادعينا ان حجيتها ليس من جهة نص الشارع بل من
جهة انه ظن المجتهد لما عرفت من عدم الكفاية لان القدر المقطوع
به منحصر في غاية القلة فلا يعرف انها هو مورد الاجماع والقطع من جملة
اخبار الاحاد حتى يجوز العمل به وان كان يعرف ففي غاية القلة بخلاف
حرمة العمل بالقياس فانه معلوم ولذلك نقول بان منصوص العلة
وفحوى الخطاب ليسا بقياس لانهما من القياس الجائز دون الحرام فلا اعلم
في التمسك في حرمة القياس بالنص دون جواز العمل بخبر الواحد فتدبر
حتى تعرف الفرق هذا حال المجتهد واما العامي فاما ان نقول ان رجوعه
الى المجتهد تعبدي وبمقتضى النص والدليل مثل قولهم عليهم السلام لابان بن تغلب
افت وامرهم بالرجوع الى زرارة ويونس واخذ المعالم عنهم وامثال
ذلك بضميمة دعوى الاجماع او البديهة على الاشتراك في التكليف او
من جهة الدليل العقلي بانه قطعا مكلف بالحكم الواقعي وباب العلم اليه
منسد فلا مناص له عن الظن والمعتمد في امثال زماننا هو الثاني كما لا
يخفى لامكان القدح في الاول بمنع الدلالة على التقليد المصطلح وان كان
الظاهر خلافه ولانه ليس مما يحصل به العلم للمقلد ولا الظن الا من جهة
تقليد غيره سلمنا لكنه لا يفيد الا الظن فيرجع الى الثاني وكذلك الكلام
في الاجماع لعدم حصول العلم للمقلد بالاجماع غايته هو الثبوت في الجملة
ويحتاج في تعيين من يجب تقليده ايضا الى العمل بالظن واذا اعتمدنا
على الوجه العقلي فنقول ان العقل انما يحكم بلزوم رجوعه الى الحاكم بالحكم
ثم اما التكلم في حال نفس العامي ومراتب فهمه وتميزه واما التكلم في
نفس الامر ومعرفة اصل المسئلة وتمييز العلماء وتحقيقهم لاصل المسئلة

ليترقى الارشاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر اما الاول فيظهر
حاله بما قدمنا في مباحث الكلام في معرفة اصول الدين وغيره من انه
مكلف على مقتضى فهمه وادراكه حتى لو ظهر له ان حكم الله هو ما قاله امه
او ابوه العامي فهو تكليفه ولا يؤاخذ على ذلك واذا ظهر له وجوب الرجوع
الى العلماء المستنبطين فكذلك هو مكلف بمقتضى فهمه من تميز العلماء
فاذا لم يظهر له الفرق بين الاصولي والاخباري والكلي والمتجزي والمتكلم و
النظر وغيره والحي والميت فهو ايضا تكليفه الرجوع الى القدر المشترك
ويلزمه التخيير اذا لم يحصل له الترجيح وكذلك بين الاصوليين الاحياء
مثلا لو ظهر له رجحانهم على غيرهم والحاصل انه مكلف بما ظهر عنده وترجح
في نظره ان قوله هو حكم الله في نفس الامر والحيوة بمجردها لا يوجب الظن
له بكون حكم الله في نفس الامر اما بالخصوص او بكونه احد الامور المظنون
كون واحد منها حكم الله في نفس الامر والحيوة بمجردها لا يوجب الظن
له بكون حكم الله في نفس الامر هو ما قاله الحي وكذلك الاعلمية اذا لم يحصل
الامر في الاعلم كما اشرنا سابقا فالمعيار هو ما حصل به الرجحان فقط فقد
يحصل ذلك في الحي وقد يحصل في الميت ومن ذلك يظهر حال تحقيق
العلماء المسئلة فيما بينهم وبناء الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا لم
يثبت على العامي الا وجوب الرجوع الى ما هو اقرب الى ظنه انه حكم
الله في نفس الامر وحمل رجوعه الى فهم ذلك وتميزه من مسائل الكلام
ومقاصده الاصولية التي لا دليل على لزوم التقليد فيها وليس عليه
متابعة العلماء نعم لو ظهر له بعد اعلام العلماء بخلافه وتنبيههم اياه بخطائه
خلاف ما فهمه فهو مكلف بترجيح لانه هو مقتضى تميزه وادراكه لا
تقليد لذلك العالم والحاصل ان العامي في ذلك كاحد العلماء ومناط
في العمل هو حصول الظن بحكم الله فلا خلاص من ورطات النزاع بين

الاصولي والاخباري مثلا او عرف بعينهما او بتعليم عالم اياه حقية
طريقة الاصولي بحيث يحصل له التميز بالاستقلال ولو من جهة
الاعتماد على هذا العالم لا من جهة محض تقليده ثم دار امره في مسائل
الفروع بين تقليد رجلين اصوليين احدهما حي والاخر ميت
وحصل له الرجحان في ان متابعة ذلك الميت اقرب الى حكم الله للامارات
الخارجة والقرائن الدالة عليه ولو بسبب مدح العلماء ووصفهم
ذلك الميت بالاتقان والتحصيل يجب او يجوز للعالم الذي لا يجوز
تقليد الميت منعه عن ذلك اذا لم يحصل له الظن بقوله بان ما فهمه
باطل والحاصل ان التحقيق ان معيار تقليد المقلد ايضا هو حصول
الظن بحكم الله فان قلت نعم ولكن شهرة عمل الاصحاب بالمنع عن تقليد
الموتى بل ظهور دعوى الاجماع من بعضهم على حرمته مع وجود الحي
يوجب للمقلد الظن بان متابعة هذا الميت ليس حكم الله في نفس
الامر اذ المقلد اعم من العامي البحت فقد يطلع على الشهرة والاجماع
المنقول فيصير هذا من قبيل العمل بالقياس المستثنى من حكم ظن
المجتهد قلت اما اولا فهذا ليس من باب القياس لكون حرمته قطعيا
وغاية الشهرة والاجماع المنقول هو الظن وما ذكرناه برهان قطعي
لا يجوز تخصيصه بالظن وثانيا ان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية
سيما مثل ذلك في غاية البعد لعدم تداوله ما بين الاصحاب الائمة
وانه من المباحث الحادثة ويشبه ان يكون منشأ حدوث التكلم فيه
اجماع العامة على متابعة الائمة الاربعة ويشهد بذلك بعض استدلالاتهم
لانه المناسب لمذهبهم فلاحظها وثالثا انا لو سلمنا عدم القطع
باصل لزوم متابعة الظن للمقلد وقلنا بانه ظن لا يقاوم هذا الظن
الظن الحاصل بالدليل الذي ذكرناه حتى يخصصه ورابعا انا نقول

منع حصول الظن منه اصلا مع حصول الظن بخصوص المسئلة الفرعية
التى قلد فيها الميت فان قلت ان المسئلة الاصولية احق بالتقديم وحصول
الظن فى الفروع تابع فانا حصل الظن بعدم جواز تقليد الميت فى الاصول
فكيف يحصل الظن بفتويه فى المسائل الفرعية الخاصة قلت نحن لم نلتفت
الى الان الى القاعدة الكلية بل كان نظرنا الى محض الظن الحاصل فى خصوص
المسائل من جهة انها فتاوى خاصة ماخوذة من مقلد خاصة فلا يرد
علينا ما ذكرت مع الاغماض عن ذلك نقول انه لا ريب ان الحيوة والموت
لا مدخلية لهما فى الظن بحكم الله الواقعى بل انما هو تابع للاخذ فان القول بعدم
جواز تقليد الميت لاجل موته وجواز تقليد الحى لاجل حيوته انما يصح
من اجل محض تعبد ويكون ذلك حكما واقعيا للحكم الظاهرى فيؤل الكلام
الى ان المقلد يظن من جهة الشهرة والاجماع المنقول ان حكم الله الواقعى
فى حق حكم الله الظاهرى له متابعة الاحياء لا الموتى لا انه يظن ان الحكم
الواقعى فى حقه فى مسائل الفرعية هو ما اخذه عن الحى لا الميت فههنا
مقامان من الكلام لا ارتباط لاحدهما بالاخر وقد حصل المقلد فى كل من
المقامين ظنا فعليك بلزوم ترجيح بناء المقلد على ما اداه اليه الظن فى الحكم
الظاهرى دون ما اداه اليه الظن فى الحكم الواقعى ولا ريب ان البناء على
الثانى ادخل لكشفه عن الواقع ولان التتبع يحكم بان مراد الشارع هو تحصيل
الاقرب الى نفس الامر الاجود وما يقتضيه الدليل فى مقبولة عمر بن حنظلة
وما فى معناها من الاخبار دالة على ذلك بالنسبة الى المجتهد والمقلد
كليهما فلاحظها وبالجملة عمل المقلد بقول المجتهد ليس من باب التعبد المحض
بل لانه كاشف عن نفس الامر ظنا كما ان عمل المجتهد على الادلة كذلك ايضا
ومن هذا يظهر بطلان القول بان المجتهد انما يعمل على الظنون المعلوم
الحجية دون غيرها فانه لا معنى له الا ان غير تلك الظنون ليست بظنى

وان قلنا بكونها ظنا فلا معنى لحصول الظن بغيرها مع كونها اكد فى افادة
الظن اذ المراد بالظن الظن النفس الامرى ولا بشرط لا الظن بالشئ
لو فرض عدم شئ اخر يفيد الظن بخلافه بل لا نتوهم من الظن المعلوم الحجية
الا ان الشارع جوز العمل بها منه لا بشرط انتفائه فكان الشهيدين قال اعمل
بخبر الواحد انما اراد اعمل بالظن لا بالظن الحاصل من الخبر انه خبر وهذا
ما يحتاج فهمه الى لطف قريحة ثاقبة مرتاضة فعلم من جميع ذلك ان
الدليل فى التقليد ليس هو محض الاجماعات المنقولة حتى يقال انها
صريحة فى الاحياء بل هو انسداد سبيل العلم وانحصار المناص فى الظن
والاعتماد على اصالة حرمة الظن وان القدر المتعين هو اخراج تقليد
الاحياء ايضا غير واضح الامر واو نزيدك توضيحا ونقول على فرض تسليم
عموم ما دل على حرمة العمل بالظن فهو مخصص يقينا بظن المقلد والمجتهد
فى الجملة فان قلنا ان المجتهد والمقلد مجمل فيتردد ان العام المخصص بالمجمل
لا حجة فيه فى القدر المجمل فلم يثبت حرمة ما لم يعلم اخراجه من العام
واحتمل دخوله وان اردنا ان يثبت المقدار المعين وندفع الاجمال فلا
ريب انه لا يكون الا بالظن فان هذه الاصل لا يتفاوت الحال فيه بين المجتهد
والمقلد فكان ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد فكذلك الاصل
حرمة العمل به الا ظن المقلد لذلك المجتهد وكان ان ظن المجتهد امر اجتهادي
غير معلوم ولا يتعين انه اى فرد منه هل هو ظن المجتهد فى الكل او المتجزى
على طريقة الاصولى او الاخبارى ثم هل هو ظن من جدد النظر فى الواقعة
او من اكتفى فيه باستصحاب حال النظر السابق ونحو ذلك من الاحتمالات
المحتاج ترجيح احدها الى العمل بالظن فكذلك الكلام فى تقليد المجتهد
يحتمل فيه هذه الاحتمالات ومن جملة الاحتمالات فى جانب المقلد هو
جواز تقليد الميت وعدمه وليس اعتبار احد المذكورات هناك ايضا

الا بالظن والترجيح والحاصل ان الاستدلال بعمومات حرمة العمل بالظن
استدلال بالظن فلا ريب سيما مع التصريح باستثناء بعض افرادها فمعنى
قولنا الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد الحي معناه انا نظن حرمة العمل
بغيرها ونظن ان حكم الله في حقنا ترك العمل بغيرها فاذا حصل الظن للمقلد
بان ما قاله الميت هو حكم الله فكيف يقول مع ذلك اني اظن انه ليس حكم الله
نظير ما يقول المجتهد اني اظن ان نجس الاول في الواقعة كاف للاستصحاب
واصالة عدم مانع في مقابل اصالة التحريم متغير ما علم يقينا جوازه وهو ما تمكن
منه النظر فيرجع الكلام الى الترجيح بين العام المخصص في الجملة والخاص
الحاصل بخصوص المقام فيجب متابعة ما هو الراجح في النظر فتامل بفكر
دقيق ونظر عميق حتى تعرف الحق والتحقيق في كل ما بيّنا ذع فيه من الظنون
مثل خبر الواحد والاجماع المنقول بخبر الواحد ونحوهما ايضا وان التحقيق
عدم جواز التمسك في نفي حجيتها بالعمومات الدالة على حرمة العمل بالظن
اذ غايتها الظن بان العمل بالظن حرام ومقتضى هذه الادلة المتنازع فيها
حصول الظن بما حكم الله نعم فكيف يجتمع القول بان المظنون ان حكم الله
في نفس الامر هو حرمة العمل بالظن مع القول بان المظنون ان حكم الله
هو ما يقتضيه هذا الدليل الظني ولم يرجح الظن الاول على الثاني مع ان
الثاني في معنى الخاص والخاص مقدم على العام لو فرض كون ذلك مسئلة
فقهية وسيجيء تمام الكلام فظهر من جميع ذلك انه لا مناص عن الاعتماد
على الظن منذ حين انسداد باب العلم وكما علم مما ذكرنا ان الدليل ليس منحصرا
في الاجماعات المنقولة التي نقلها صاحب المعالم ره على ان الدليل فيه ليس
محض لزوم العسر والحرج ايضا حتى يقال بانه مدافع بتقليد الحي لانه مع انه
لا يتم بالاطلاق للمنع بل هو اعتراف بجوازه اذا لم يوجد حي مع ان المطلوب
العموم يرد عليه ان الاستدلال انما هو لابطال وجوب الاجتهاد عينا على

العوام

العوام ردا على فقهاء الحلب ومن قال بمقالتهم لا لاصل جواز التقليد بل
الدليل عليه هو ما ذكرناه من البرهان العقلي من انسداد باب العلم وانحصار
الطريق في العمل على ما هو اقرب الى الحق النفس الامري في نظر المكلف
بحسب طاقته وفهمه نعم يجب على العلماء العارفين الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر اذا ثبت عندهم بطلان طريقة المقلد اذا كانت المسئلة تقليدية
واما المسائل الاصولية كما نحن فيه فلا يجب فيه التقليد بل لا يجوز مع ظهور
خلافه ومن جميع ذلك يظهر حال مباحثة العلماء ومناظراتهم في المسئلة
وتحقيق الحال ليثمر في الارشاد والامر بما هو موجب للاستكمال والورع
عما هو يثمر النقص والوبال فانه لا يمكن للمجتهد الاستدلال على حرمة
العمل بتقليد الميت باصل حرمة العمل بالظن فانه قد بطل لجوازه بالبرهان
العقلي فان سد باب العلم يوجب جواز العمل بالظن فكما ان ظن المجتهد يحصل
من الامارات الفقهية فظن المقلد يحصل بمتابعة المجتهد والمفروض حصول
الظن للمقلد بتقليد الميت ولا ريب ان العمل بالظن الحاصل من عمومات
حرمة العمل بالظن مبطل للعمل بالظن وما يستلزم وجوده عدمه فهو
باطل فبقي الكلام في اثبات المطلب بشيء غير الظن كحرمة العمل بالظن كا
لتمسك بالشهرة والاجماع المنقول فانهما يدلان على بطلانه من حيث هو
لا من حيث انه ظن وعلى فرض تسليم حصول هذا الظن فنفي لزوم امر
المقلد به اشكال سيما اذا كان المقلد عارفا معتمدا على ظنه الحاصل بالمسائل
الفرعية من تقليد ذلك الميت وكذا الكلام في سائر المسائل الكلامية من
توابع اصول الدين الذي لا يثبت الا بالظن والحاصل ان المقلد اذا حصل
له الظن في الفروع بقول الميت فلا معنى لترك هذا الراجح والعمل بقول المجتهد
بترك تقليد الميت مع بقاء ذلك الظن بالحكم الفرعي ومما يؤيد ان بناء المقلد
ايضا على الظنون كالمجتهد لا محض التعبد تقديم الاعلم لانه اقوى [illegible]

كامر والاجماعات المنقولة في تقديم الاعلم اوضح واكثر مما نقل في منع تقليد
الميت وقد علل في الاول بكونه اقوى وارجح ومما يؤكد كون البناء في
الاجتهاد والتقليد على الظن والرجحان لا محض التعبد عدم جواز تقليد
المجتهد لمجتهد اخر كما صرح به معللين بان ظنه اقرب وارجح نعم اذا كان
المقلد ممن يزول ظنه الحاصل بتقليد الميت في الفروع بسبب قول المجتهد
لا انه لا يجوز تقليد الميت بسبب قصور فطنته وقلة ركانته فلا يبعد
القول بوجوب تركه ورجوعه الى تقليد الحي فينحصر الثمرة في النزاع بين
العلماء في ذلك ولكن الكلام في وجوب التنبيه على ذلك من باب الامر بالمعروف
والارشاد كالمسائل الفرعية وعدمه فليتامل واما ما يراد انهم ما قويها
المقدمات الظنية ليس بينها وبين نتايجها لزوم عقلي فدلائل الفقه لما
كانت ظنية لم يكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل معها وهذا الظن يمنع
بقائه بعد الموت فيبقى الحكم خاليا عن السند ولا يمكن التمسك بالاستصحاب
لاشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب وفيه اولا منع امتناع بقائه لقيام
العلوم بالنفس الناطقة ولئن سلمنا زوال العلوم والاعتقادات القائمة
بالنفس بواسطة انكشاف نفس الامر له وارتفاع الظن وحصول اليقين
باحد الطرفين او بقاؤها خاليا عن الاعتقاد فنقول انه لا اصل مانع من
ان يكون مستند الحكم هو ظنه السابق المقترن به في عدم العلم بالزوال حال
الحيوة مع ان استصحاب جواز التقليد للمقلد يدل على جواز التقليد ولذلك
قال بعضهم الى جواز التقليد للمقلد الذي كان يقلد في حيوته بخلاف التقليد
الابتدائي واستقربه بعض المحققين من المتاخرين ويمكن ان يعم الاستصحاب
بالنسبة الى الكل فان حكم كل من كان يطلع على ذلك المجتهد في حال حيوته
ومعرفته بقابلية التقليد له كان جواز التقليد له فهذا الحكم مستصحب له
لهؤلاء المقلدين ومنها ان المجتهد لما مات سقط اعتبار قوله ولهذا ينعقد

الاجماع على خلافه وفيه انه لا يلازم مذهبنا في الاجماع فانه لا عبرة عندنا
بقول احد المجمعين بل انما هو لكشف الاتفاق عن راي رئيسهم ولذلك نقول
بعدم ضرر مخالفة معروف النسب مع الحيوة ايضا ومنها ان متابعة
الاعلم والاورع واجب بالاجماع ولا يمكن معرفته في الاموات وفيه مع ما
عرفت من عدم حجية اطلاق هذا الكلام ومنع هذا الاجماع ان تلك المعرفة
يمكنه تتبع الاخبار والسير ومنها ان المجتهد اذا تغير رايه يجب العمل برايه
الاخير وهو غير متميز في الاموات وفيه انه مع ان التمييز ممكن للعلم
بتواريخ كتب المعتمدين وفتاويهم انا نتكلم فيمن علم فيه تغير الراي واحتمال
التجدد لا يضر للاصل كالحي وههنا وجوه اخر ضعيفة جدا لا نطيل الكلام
بذكرها فيها ثم ان صاحب المعالم قال في اخر كلامه على ان القول بالجواز
قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها
الرجوع الى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتويه
فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها
بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع
الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا
بعض الاصحاب انتهى كلامه ره وقد ذكر ما يقرب من بعض هذا الكلام
في مسئلة تجزي الاجتهاد ايضا وفيه ما لا يخفى لان الفائدة عظيمة جدا
سيما لمقلد مجتهد مات مجتهده وهو مستحضر لفتاويه كلها وكذلك
ان شاركه في العصر القادر على الاخذ منه بالرواية وكانه اشار بقوله
على اصولنا التعريض الى ان العامة لما كان بناؤهم على العمل بمذاهب الائمة
الاربعة فهو كثير النفع عندهم لا عندنا وقد عرفت انه ليس كذلك
قوله لان المسئلة اجتهادية فيه ما عرفت مرارا ان هذه المسئلة من
توابع المسائل الكلامية ويجب فيها الاجتهاد لا التقليد على التفصيل

الذي قرّر اراده من معدوريّة الغافل وكفاية الظن مع عدم امكان تحصيل
العلم ولو بالاعتماد على قول عالم حيّا او ميت ولا يشترط في معرفة هذه المسئلة
حصول شرائط الاجتهاد في الفروع مع انا لو سلمنا كون المسئلة شرعية
فانا نتمّ الكلام على القول بعدم التجزي واما القول به فمجتهد في هذه المسئلة
ويقلد الاموات في الباقي قوله ره فالقائل بالجواز ان كان ميتا الخ قلنا نختار
اولا الاول قوله فالرجوع الى فتوى فيها دور فيه انه اذا افاده العقل
الى متابعته في هذه المسئلة الاصولية لحسن ظنه به فلا دور لتوقف
تقليده في الفروع على قوله بسبب حكم عقله في مسئلة اصولية مع انه
ينتقض بالمقلد الذي يقلد العالم الاصولي في الاخذ عن العالم الاصولي
دون الاخبار ثم يرجع الى ذلك العالم الاصولي في الفروع بسبب قوله
وثانيا الثاني وما ذكره من بعده عن الاعتبار بعيد عن الاعتبار اذ لا بعد فيه
اصلا سيما في البلاد التي لا توجد فيها مجتهد حي وامكنهم العمل بالرواية عن
الميت فاتفق وصول مجتهد حي بها بعنوان المرور والعبور فيستفتونه
في جواز تقليد الاموات ثم يعملون على قولهم قوله ره مخالف لما يظهر
من اتفاق علمائنا قد عرفت الاشكال في تحقيق الاجماع وغاية الامر انه
اجماع منقول ظني فاذا حصل الظن للعامي بقول الميت في المسئلة الفرعية
انه حكم الله في الواقع فكيف يعارض به الظن الحاصل من الاجماع المنقول
على عدم جواز العمل بتقليد الميت كما مر نظيره فحاصل التحقيق في المسئلة
ان المقلد ايضا كالمجتهد بانه على العمل بالظن لا محض التعبد في تقليد
المجتهد وما يتوهم ان المقلد لا يتفطن غالبا ان عمله على قول المجتهد من
جهة انه مظنون له انه حكم الله بل انما يعمل لانه يجب عليه لا ان العمل بما
يقول له حكم الله في حقه الا ان الاحكام الخاصة كل واحد واحد منها بالخصوص
مظنون له انه حكم الله فهو فاسد اذ الداعي على المتابعة هو الاتيان بما

اراد الله منه في كل واقعة وقد ثبت على هذا المعنى من العظام الى ان شاب
فيه فان الطفل في اول الاول يجزم بان ما يعلمه امه او ابوه هو نفس حكم
الله في الواقع فضلا عن حصول الظن به وكذلك يترقى على هذا الحال
ويبدل لعلمه بعلم اخر اعلم من الاول الى ان يصل الى حد تقليد المجتهد
فلو لم ندع انه جازم بانه حكم الله فلا نضايق الى قولك بانه ظان فاذا
آل الامر الى العمل بالظن فما يحصل له الظن بعد سد باب العلم فهو تكليفه
سواء كان ذلك تقليد الحي او الميت وسواء انحصر ظنه في شخص او
اختار احد الظنون المتساوية لعدم المرجح ثم ان العمل بكتب الموتى ليس
عين تقليد الميت فانه في الغالب اجتهاد في فهم مرادهم وهو في غاية
الصعوبة لمن لم يبلغ في رتبة الاجتهاد ولذلك فصل بعض علمائنا
وهو الشيخ ركن الدين محمد بن علي الجرجاني في شرح المبادي على ما نقل عنه
قال الاشبه ان يقال ان المستفتي ان وجد الحكم لم يجز له الاستفتاء من
الحاكي سواء كان عن حي او ميت لانه مكلف بالاخذ باقوى الظنين
فتعين عليه كالمجتهد فانه يجب عليه العمل باقوى الدليلين فان لم يجد
فلا يخلو اما ان يجد من يحكي عن الحي او لا فان وجده تعين ايضا وان لم
يجده فاما ان يجد من يحكي عن الميت او لا فان وجده وجب الاخذ وان
لم يجد وجب الاخذ من كتب المجتهدين الماضين ونقل من الشيخ علي
بن هلال ايضا مثل ذلك وانت بعد الاحاطة بما حققناه هنا وفي
تقليد الاعلم وغيره تعرف حقيقة الحال وان المعيار متابعة ما يظن
بانه حكم الله او انه احد من الامور المتساوية نسبتها الى ما هو
حكم الله او الى ما يحصل به الظن بما يفيد الظن بانه حكم الله والرواية
عن المجتهد والفهم عن كتابه بالاجتهاد من هذا القبيل ففي كل مرتبة
من المراتب مكلف بالظن بحكم الله منحصرا في واحد من المحتملات

المتساوية ثم ان بعض المتاخرين فصلا تفصيلا وقال بجواز تقليد
من علم من حاله انه لا يتعدى منطوقات الادلة ومدلولاتها الصريحة
او الظاهرة الواضحة دون الافراد الخفية للعمومات واللوازم الغير
البينة اللزوم للملزومات كالصدوق ومن شابههما من القدماء
حيا كان او ميتا ولا يجوز تقليد من يعمل باللوازم والافراد الخفية حيا
كان او ميتا وهذا في غاية السخافة والغرابة اذ جل الاحكام والفتاوى
التي يحتاج اليه الرعية انما تستنبط من القسمين الاخيرين وغالب احتياج
الناس الى المجتهد انما هو في ذلك واغرب منه ما بنى عليه هذا الحكم وهو
ان كثرة اختلافهم في القسمين الاخيرين كاشف عن غلطهم بخلاف
الاختلاف الحاصل في القسمين الاولين فانه يرجع الى اختلاف الاخبار
فان عدم الاعتماد على الاخبار ان كان لكون الاختلاف ناشيا من عدم
اصابة الحق فالاختلاف في العمل بالاخبار ايضا مبني على اختلافهم في
الترجيحات المعمول بها بينها فالترجيح انما يصدر من راي المجتهد وفكره
والغلط فيه ايضا غير عزيز مع ان الفرق بين الظواهر والنصوص و
غيرها ايضا من الاجتهاديات فرب ظاهر عند بعضهم هو خفي عند اخر
وبالعكس الى غير ذلك من المفاسد الواردة على هذا التفصيل لا يخفى
على من تامله   اختلفوا في جواز خلو العصر عن المجتهد ذهب
الاكثرون الى جوازه ومنع الحنابلة والاول اظهر وربما فرع عدم الجواز
على القول بعدم جواز تقليد الميت ويلزم على القائلين بجواز تقليد الميت
ايضا على هذا انه يجب ان لا يخلو العصر من الرواة عن الموتى ايضا ولا
يخفى ضعف التفريع وستعرف وجهه لنا انه لا دليل على الاستحالة
وما يستدل به من قوله صلعم لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى ياتي
امر الله ويظهر الدجال لا دلالة فيه على المقصود لمنع استلزام كون طائفة

على الحق

على الحق وجود المجتهد اذ يكفي فيه كونها على الحق ولو بالاتيان بالاقتضاء
التكليف على حسب الوسع والطاقة وكذا لا يدل عليه ما ثبت عندنا
ان لله في كل عصر حجة يبين لهم ما يحتاجون اليه فان ذلك منقوض
بعدم الوصول الى الامام الذي هو الحجة الواقعية وتحقيق هذا المطلب
انما يعلم من النواميس الالهية والطريقة المستمرة في سلوكه مع عباده
لزوم تبليغ الاحكام والشرايع السمعية الى كل احد من العالمين في كل عصر
ومصر بحيث لم يستند منهم واحد بل كان يكتفي بالبلوغ الى الغالب الا
فيما جرى العادة ببلوغه اياهم بل يكتفي بالبلوغ في الجملة كما هو المشاهد في
حال نبينا صلعم اذ من المعلوم انه لم يصل كل طريقة الاسلام الى جميع اطراف
العالم في عصره بل ولا الى جميع احاد المكلفين في الامصار القريبة منه
وكذلك الحال في الائمة بعده بل الامر فيهم اظهر واجلى لعدم اقتدار
اغلبهم على نشر الاقل من التكاليف ايضا وكذلك لم يجر العادة باخذ
الحاضرين عنده وعندهم جميع ما بلغوه على ما هو عليه في نفس الامر
بل كانوا يكتفون عنهم بما يفهمونه ويعتمدون على ذلك كما اشرنا اليه
مرارا سيما في مباحث خبر الواحد فلزوم الرجوع الى المجتهد الحي على
القول به انما هو مع الامكان وعلى قدر ما جرى العادة بوصول حكمه
الى المقلدين وعلى هذا فعلى القول بجواز تقليد الميتين فربما لا يتمكن
المكلفون على الرواية عن الموتى ايضا ولا على درك مقاصدهم من
كتبهم او لا يجدون من الكتب شيئا فلا ابقى في تجويز تقليد الموتى للفرار
عن الاشكال المذكور ايضا فمقتضى سيرة الله تعالى مع عباده على ما هو
مقتضى العقل والعدل والمشاهدة بالعيان هو العمل على ما علم انه من
الله تعالى سواء كان باليقين المصطلح او باعتقاد المكلف ثم بالظن به
من باب الذي هو الحجة من المجتهد الحي ان اشترطناه او بالرواية

عن الميت ايضا ان قلنا به ثم ما يحصل به الظن من تقليد العوام وفي كل ذلك
اما التعيين او من جهة كونه احد الظنون واما لزوم العمل بالاحتياط فلم
يقم علينا حجة به كما حققناه في محله فانه لا دليل على وجوبه عقلا ولا شرعا
لا عند المقلدين حيث يريدون الاجتهاد في المسئلة من جهة كونها
كلامية ولا عند المجتهدين الناظرين في المسئلة لاجل ارشاد العوام
وامرهم بما يستكلون به نفوسهم لما بيناه بل تكليفهم ان لا يتركوا مجموع
المحتملات التي يقطعون ويظنون ان التكليف ليس بخارج عنها والكل
اشتراط العمل بقول النبي صلى الله عليه وآله او الامام عليه السلام او المجتهد او الرواية عن الكوتي
او كتبهم في كل عصر ليس الا بالنسبة الى المتمكنين ولا يجب على الله تمكين
الكل عن ذلك اذ لو كان واجبا لكن الكل عن ذلك والتالي باطل كما عرفت
فالمقدم مثله فالشان حينئذ في بيان الغير المتمكنين وقد عرفت ان الاحتياط
غير واجب فيعملون على مقتضى اصل البراءة في التعيين في لزوم الاتيان
بالتعدد والمتكرر ومن ذلك يظهر الجواب عما يقال انه لو لم يجز تقليد
الميت فيلزم في العصر الخالي عن المجتهد الحي اويكون كلهم فساقا لترك
الواجب الكفائي فيتعطل الاحكام لانا نقول مع ان الاشكال يرد على
القول بجوازه حينئذ ايضا من جهة تعطل القضاء لانه مختص بالمجتهد
عندهم ومنقوض بالصنايع الواجبات الكفائية غالبا ان الوجوب
الكفائي انما يسلم مع الامكان والقول بان انعدام المجتهد في جميع الاوقات
من جهة تقصير المكلفين نعم مع انه ان تصير طبقة من المكلفين فانعدم
المجتهد فلا بحث على الطبقة لاستحالة تحصيل الاجتهاد من دون
الاستاد والكلام فيه هو الكلام في غيبة الامام بسبب تقصير الرعية
في الطبقة الاولى فان كان يمكن دفع ذلك بانه لعل عدم قابلية
الطبقة الثانية وعدم تهيؤهم لظهوره ومعرفة امامهم انه اذا ظهر

لا يعينونه من جهة سوء سريرتهم وقبح اختيارهم صار سببا لعدم
ظهوره في الطبقة الثانية ايضا بخلاف المجتهد ومن ذلك يظهر
الجواب عما يقال ان تقليد الاموات لو كان جائزا لخرج الاجتهاد عن الوجوب
الكفائي لان المسلم من وجوبه الكفائي انما هو في الجملة وهو وقت
ثبوت الاحتياج مع انه يمكن منع الملازمة ايضا اذ العادة قاضية
بعدم كفاية تقليد الاموات في جميع ما يحتاج اليه الناس في كل عصر
سيما في الفروع المتجددة والاحكام الحادثة وخصوصا من جهة
ان حصول الاجتهاد امر تدريجي وليس يدفع فعدم الاحتياج في
ان من الاوان لا يستلزم رفع وجوبه لتدارك الحوائج المترقبة و
التقاعد منه يوجب التعطل عند نزول الواقعة فالحكمة الالهية
يقتضي تحصيله قبل نزول الواقعة هذا كله مع ان القضاء يحتاج
الى المجتهد الحي عندهم فلا يكفي جواز تقليد الميت في الاحكام مطلقا

في التعارض والتعادل والترجيح

تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما وهو لا يكون في قطعيين لاستحالة اجتماع
النقيضين وما ذكرنا في مباحث الاجماع من امكان تحقق الاجماع
على طرفي النقيض فهو ليس على حكم واحد بل انما هو على الحكمين المختلفين
بسبب الاشخاص والاوقات كما لو انعقد الاجماع على ما هو مقتضى
التقية مرة وعلى ما هو الحق مرة اخرى وحقيقة ذلك ايضا يرجع
الى العدم لان ذلك انما يتصور بالنسبة الى شخصين اطلع احدهما
على احد الاجماعين والاخر على الاخر والا فبالنسبة الى الشخص الواحد
لا يتصور بالاجماع وكذلك الخبران القطعيان كذلك وكذلك
لا يكون في قطعي وظني لانتفاء الظن عند حصول القطع فالتعارض
انما يكون بين دليلين ظنيين وهو قد يحصل بين المتناقضين وقد

يحصل بين العموم والخصوص المطلقين وقد يحصل بين العموم من وجه
وقد يحصل في غير ذلك وقالوا ان العمل بهما من وجه اولى من اسقاط
احدهما بالكلية ومرادهم من الاولوية التعيين كما هو في قوله تعالى
واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وهو صريح به في بيب ويحصل
الجمع بين الدليلين اما بان يحمل العام على الخاص في العام والخاص المطلقين
ويحمل كل من المتناقضين على بعض افراد موضوع الحكم واما الاعم و
الاخص من وجه فلا يمكن تخصيص كل منهما بالاخر للزوم المناقضة
اللهم الا ان توجه احدهما الى بعض افراد العام ويبقى الاخر على عمومه
كما نشير اليه وان لم يكن ذلك فلا بد من الرجوع الى المرجحات المذكورة
واما بين الامر والنهي فقد يمكن الجمع بحمل الامر على الرخصة والنهي على
المرجوحية فيحصل الكراهة ولا يلتفتون في هذا المقام الى ملاحظة
التراجيح والقوة والضعف كما اشرنا اليه في مبحث تخصيص العام
بمفهوم المخالفة وقال في تمهيد القواعد في مقام التعليل لهذا
الحكم لان الاصل في كل واحد منهما الاعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة
الترجيح من غير مرجح ولم التحقق معنى قوله لاستحالة الترجيح من
غير مرجح اذ المفروض عدم ملاحظة المرجح والا فقد يوجد المرجح
لاحدهما وتوجيهه ان يقال ان مراده اذا امكن العمل بكل منهما بارجاع
التوجيه الى كليهما فمع ذلك لو عمل باحد وترك الاخر فيلزم الترجيح بلا
مرجح اذ المفروض ان موضوع الحكمين يتغاير في الدليلين فلا معنى
لملاحظة المرجح بينهما لان كل واحد من الدليلين ح دليل على حكم شيء
اخر فضعف احدهما بالنسبة الى الاخر لا يصير منشأ الترك مدلوله
وذلك كما لو فرضنا ان واحدة من المسائل الفقهية تثبت بنص الكتاب
واخرى مباينة لها بخبر واحد فبعد ملاحظة القرائن الخوجية اللفظ

عن الظاهر يصير موضوع الدليلين مختلفة فالعمل باحدهما دون
الاخر ترجيح بلا مرجح اذ كل منهما قام دليل على طبقه وتكليف المكلف
في كل مسئلة العمل بمقتضى ما يدل عليه دليلها فالعمل باحدهما دون
الاخر ترجيح بلا مرجح هذا ولكن الاشكال في معنى قولهم هذا ومرادهم
من الجميع فان كان مرادهم وجوب التفحص والتفتيش عن القرائن
والامارات اللفظية والحالية والتعارفية وتحصيل ما يظهر للمجتهد
انه قرينة على ارادة خلاف الظاهر من كل من الدليلين كما في صلوة
العاري قائما او جالسا كما او من احدهما كما في العام والخاص المطلقين
كما اشرنا في موضعه او كما في العام والخاص من وجه كما اذا قام قرينة
على ارادة بعض الافراد في احدهما دون الاخر وهكذا فلا ريب ان
الامر كما ذكروه ولكن ينبغي التامل في القرينة فان قامت على معنى خلاف
الظاهر في الدليل الاقوى لم يوجب تقديم الاضعف على الاقوى
بل لا بد ان يكون تلك القرينة قوية بحيث يغلب قوتها على ظهور
الدليل الاقوى حتى لا يلزم ترجيح الاضعف على الاقوى مثلا اذا
وقع تعارض بين خبر الواحد وظاهر الكتاب ولكن كان هناك
خبر اخر معمول به عند المعظم ان المراد بظاهر الكتاب هو خلاف ظاهره
فيعمل على الدليلين ولم يستلزم ذلك تقديم الاضعف على الاقوى
مثلا اذا ورد خبر في جواز التكلم في القراءة عند سماع صوت قارى
القران فهو معارض لقوله تعالى فاذا قرئ القران فاستمعوا له
وانصتوا فنقول ان صحيحة زرارة المفسرة للاية بقوله ع يعني
في القران خلف الامام قرينة لارادة خلاف الظاهر من الاية فيجمع
بين العمل بالرواية الاولى وظاهر القران بحمله على القراءة خلف
الامام فيجوز التكلم والقراءة في غير خلف الامام عند قراءة القران

وان كان مرادهم كما هو ظاهر كلامهم ان محض الجمع بين الدليلين يكفي لاخراج احدهما او كليهما عن الظاهر فان لم يظهر قرينة للمجتهد توجب ظهور المعنى الخلاف الظاهر له بحيث يمكن التمسك به في مقام الاستدلال فلا دليل عليه ولا برهان يرشد اليه بل ربما يوجب هجر حجية الدليل الشرعي راسا والاخذ بالم بعيد من الشرع اصلا فلا دليل على ارجاع كل من المتناقضين الى بعض الافراد لبعض المناسبات الجزئية والاستحسانات كما نقلوه في حمل الولد في الاحاديث الدالة على حضانة الاب على الذكر والام على الانثى الا ان يكون الشهرة قرينة على انه كان هناك دليل يدل عليه خفي علينا كما في صلوة العاري وان كان بناؤهم في ذلك على محض الجمع بين الدليلين فلا وجه بل خلاف المستفاد من الاخبار فانهم عليهم السلام كانوا اذا سئلوا عن اختلاف الاخبار حكموا بالرجوع الى المرجحات من ملاحظة الافقه والاعدل وغير ذلك ولم يحكموا بالجمع مهما امكن حتى بالمعنى المذكور بل يظهر من كثير من الاخبار انهم كانوا يتكلمون على سبيل الاختلاف والتعارض حتى انهم قالوا ان الاختلاف منا وانه ابقى لنا ولكم وربما يجيبون عن اشكال الاختلاف الوارد في اخبارهم واخبار ابائهم باختيار احدها ولم ينكروا الاختلاف ولم يامروهم بالجمع بينهما ولو بالتاويلات البعيدة واما الشيخ فما بنى عليه من التاويل فهو ليس من باب الجمع بين الدليلين كما بل هو ملاحظة المرجحات اولا وتقدم الحجة ثم يذكر المخالف ويؤوله بالابتناء على الراجح لما ذكره في اوليه من ان بعض الشيعة ارتد عن المذهب بسبب حصول التناقض في اخبار الائمة واراد بذلك دفع التناقض بابداء الاحتمال الغير المنافي وحاصله ان هذا الحديث اذا كان محتملا لهذا المعنى فلا تناقض لاحتمال ان يكون مرادهم ذلك وكان عليه قرينة حالية او مقالية ذهبت بالحوادث

ولكن

ولكن هذا لا يصير حجة شرعية ولا يجوز التمسك به بمحض الاحتمال اذ الحجة انما هو القطع بمراد الشارع او الظن القائم مقامه ولما مجرد الاحتمال فلا والحاصل انه لا ريب ولا شك في وجود التعارض بين الادلة الفقهية فما وجد فيها قرينة من نفس المتعارضين او من خبر معتبر او اجماع بسيط او مركب او نحو ذلك توجب انفهام معنى يمكن معه العمل بكليهما على الوجه الصحيح المدلول عليه بالدلالة الحقيقية او المجازية المعتبرة الظاهرة بسبب وجود القرينة الظاهرة والعلاقة الواضحة بحيث لم توجب طرح الاقوى واخراجه من الظاهر بسبب الاضعف فلا شك ولا ريب في وجوب الجمع بينهما وعدم جواز طرح احدهما واما اذا لم يقم عليه حجة ولا قرينة توجب حمل اللفظ عليه عرفا ولغة فلا حجة فيه سيما اذا اوجب الخروج عن ظاهر الاقوى الى الاضعف ولكن لا مانع من ابداء الاحتمال في مقام دفع التناقض في نفس الامر كما فعله الشيخ ولكن بشرط ان لا يحصل حجة في حكم شرعي فان كان مرادهم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح احد المذكورين فنعم الوفاق وان اراد والاولوية في غير ذلك ايضا ووجوب ارتكاب التاويل في احد الدليلين واخراجه عن الظاهر او كليهما لمحض الجمع بينهما فلا دليل عليه ومن جميع ذلك ظهر ان محض كون احدى الامارتين عاما مطلقا والاخرى خاصا مطلقا لا يوجب التخصيص وان كان العام اقوى بسبب الاعتضادات ولذلك ترى الفقهاء كثيرا يطرحون النصوص المخالفة للاصل مع ان الاصل عام وهو خاص ومن تلك المواضع رد رواية سيف بن عميرة الصحيحة او الموثقة الدالة على جواز التمتع بامة المرأة بدون اذنها بانها منافية للاصل وهو تحريم التصرف في مال الغير فيحتاج التخصيص الى قرينة قوية تكسر سورة العام كما في المثال

الذي قدمناه وقد استدل بعضهم في تقديم الجمع بين الدليلين بان
دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة للدلالة على كل مفهومه
ودلالته على مفهومه اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما من وجه دون
اخر فقد تركنا العمل بالدلالة التابعة واذا عملنا باحدهما وتركنا العمل
بالاخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك في ان الاول اولى
واعترضه مصنفه على ما نقل عنه بان العمل على كل واحد منهما من وجه
عمل بالدلالة التابعة من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الاخر عمل
بالدلالة الاصلية والتابعة في احد الدليلين وابطالهما في الاخر ولا
شك في اولوية العمل باصل وتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصليين
ويتطرق فيه بعضهم بان العمل بتابع واصل انما يكون راجحا على العمل بالتابعين
اذا كانا من دليلين اما اذا كانا من دليل واحد وكان التابعان من دليلين
فلا وهو ظاهر فان فيه تعطيلا للفظ الاخر والغاء له بالكلية ومن المعلوم
ان التاويل اولى من التعطيل اقول ويظهر ما في هذا النظر مما قدمناه وتحقيق
المعارضة ان العمل بالدليلين خروج عن كلام الشارع واستحالة العمل
على حقيقتهما وعدم قرينة معينة لذلك التجوز بحيث يكون مقبولا عند
اهل اللسان بخلاف ما لو عمل على حقيقة احدهما فانه لا مانع منه ولا خفة
في ترك الاخر لاصل البراءة واستحالة العمل عليهما على ما ورد عليه وخصوصا
مع ملاحظة ما ورد من الشارع من التخيير في العمل بايهما شاء ثم ان الشهيد الثاني
بعد ذكر ما نقلنا عنه في التعارض ولزوم الجمع بين الدليلين مهما امكن
جعل من فروع الجمع بين الدليلين اعمال البينتين القائمتين على مالكية رجلين
يدهما ثابتة على دار على السواء ولم يكن لاحدهما عليها والتحقيق فيه ان ذلك
يصح بعد ملاحظة التراجيح في البينتين وانتفائها وتعادلهما وكيف كان
فيمكن القدح في ذلك التفريع لامكان استناد التنصيف الى ترجيح بينة

الداخل

الداخل فيعطى كل منهما ما في يده او ترجيح بينة الخارج فيعطى كل منهما ما
في يد الاخر اذ دخول اليد وخروجها اعم من الحقيقي والاعتباري كما
حقق في محله ويمكن استناده الى التعارض والتساقط والتحالف
فينصف بعد التحالف فيجري مجرى ما لو ثبت يداهما عليها ولم يكن هناك
بينة كما هو المشهور ولكن يقع الاشكال في وجه التنصيف ولعل وجهه
ان اليد وان كانت دالة على الملك لكنها انما يدل على الملك في الجملة لا بعنوان
الاستيعاب فقط بحيث تعم جميع الموارد فالقدر المسلم فيما ثبت اليدان
عليها على السواء انما هو الملك في الجملة لكل منهما وهو مقتضى حمل فعل المسلم
على الصحة منضما الى دلالة يده على الملكية وحيث لا مرجح لاحدهما على
الاخر فيحكم بالشركة اذ هو مقتضى تواردة اليدين على وجه الصحة والحكم با
لتسوية لرفع التحكم ولكن هذا لا يتم في الدليلين اللفظيين اللذين لهما
حقيقة ومجاز امكن بل يحتاج الى قرينة مصححة لارادة خلاف الظاهر
ثم قال بعد التفريع المذكور ولو كان بين الدليلين عموم وخصوص من
وجه طلب الترجيح بينهما لانه ليس تقديم خصوص احدهما على عموم الاخر
باولى من العكس وذكر من جملة فروعه تفضيل فعل النافلة في البيت
على المسجد الحرام فان قوله ص صلوة في مسجدي هذا تعدل الف صلوة
فيما عداه الا المسجد الحرام يقتضي تفضيل فعلها فيه على البيت لعموم قوله
فيما عداه وقوله ص افضل صلوة المرء في بيته الا المكتوبة يقتضي
تفضيل فعلها فيه على المسجد الحرام ومسجد المدينة قال ويترجح الثاني
بان حكمة اختيار البيت على المسجد هو البعد عن الرياء المؤدي الى احباط
الاجر بالكلية وهو حاصل مع المسجدين واما حكمة المسجدين فلشرف
المقتضي لزيادة الفضيلة على ما عداهما مع اشتراك الكل في الصحة و
حصول الثواب ومحصل الصحة اولى من محصل الزيادة ويمكن رد

هذا الى الاول يعني صورة التعارض التي يجمع فيها بين الدليلين مهما
امكن فيعمل بكل منهما من وجه بان يحصل عموم فضيلة المسجد على الفريضة
وعموم فضيلة البيت على النافلة لان النافلة اقرب الى مظنة الرياء
من الفريضة وهذا هو الاصح وفيه مع ذلك اعمال الدليلين وهو
اولى من اطراح احدهما اقول الفرق بين المقامين ان في الاول يرجح ا
الرواية الدالة على فعل النافلة في البيت ويطرح دلالة الرواية الاولى
على استحبابها في المسجد في ضمن عموم صلوة في مسجدي وفي الثاني لم
يطرح تلك الدلالة بل نص عمومها بامر خارجي وحمل قوله صلوة في
مسجدي بالفريضة بامر خارجي لا بالعام الآخر حتى يلزم المحذور فظهر
بذلك امكان الجمع بين العامين من وجه في العمل في الجملة ولكن لا بد ان
تكون القرينة مما يعتمد عليها كما اشرنا سابقا والذي ذكره هنا ليس بذلك
المعتمد الا ان عمل الاصحاب والشهرة بينهم صار قرينة مرجحة لهذا الحمل
وان وردت روايات معتبرة في استحباب النافلة في المسجد ايضا
وعمل بها الشهيد الثاني في بعض تاليفاته ثم ذكر في التمهيد فروعا اخر
للعامين من وجه ثم قال فائدة اذا تعارض ما يقتضي ايجاب شيء مع
ما يقتضي تحريمه فانهما يتعارضان كما قاله في المحصول وغيره حتى لا
يعمل باحدهما الا بمرجح لان الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل
والموجب يتضمنه على الترك وجزم الامدي وجماعة بترجيح المحرم
لاعتنائه بدفع المفاسد ولكن ذكر الامدي وابن الحاجب ايضا ترجيح
الامر بالفعل على النهي عنه وفي معنى ما ذكرنا ما لو دار الامر بين ترك المستحب
وفعل المنهي عنه ثم ذكر له فروعا اقول ومن ذلك يظهر ان مرادهم من
الجمع بين الدليلين هو ما ذكرنا من ان المراد العمل بهما على مقتضى طريقة
اهل اللسان في اخراج الكلام عن الظاهر لا مطلق التوجيه والتاويل كيف

ما اتفق ويظهر بطلان ما قد يتخيل ان الجمع ح ان يحمل الامر على الرخصة
والنهي على المرجوحية اذ ذلك خروج عن مقتضى الدليل بلا بد فلا بد
من الرجوع الى المرجحات واختيار احدهما وطرح الاخر بسبب الترجيح
او العمل على احدهما لو لم يحصل مرجح من باب التخيير كما سيجي ومطلق
الاعتناء بالدليلين والجمع بينهما ليس موجبا للتاويل لا يقال ان التعارض
وعدم امكان العمل على حقيقة الامارتين قرينة على ارادة المعنى المجازي
المحتمل فان اتحد فهو المتعين والا فالاقرب وان لم يتفاوت فالتخيير و
ذلك ان المظنون ان اصل الامارتين من الشرع وان حصل الاشكال في
المراد ح بسبب التناقض والتعارض لانا نقول لا وانا نمنع الظن بكون
الامارتين من الشرع مع حصول التناقض بل المظنون انما هو احدهما
سلمنا ولكن لا نسلم انه لا بد ان يكون مدلول كل واحد منهما مراد الشرع و
لو على سبيل المجاز اذ يحتمل ان يكون احدهما واردا مورد التقية
فيجب الغاؤه راسا فلا دليل على وجوب التاويل واستعمال كل منهما
انا لم يقم دليل عليه بل لا دليل على جوازه ان اريد الاستدلال به نعم
لا نضايق من تاويل المرجوح بما لا ينافيه الراجح كما فعله الشيخ من باب
الاحتمال ولكن لا يمكن الاعتماد عليه في الاستدلال فاذا اردت المعنى
التحقيقي لقولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح فهو انه يجب الفحص
والتفتيش عن القراين والعلامات حتى يظهر لك المعنى الصحيح و
المراد اللائق بشرط عدم اخراج الاقوى عن ظاهره كما بيناه سابقا وحقيقته
يرجع الى انه لا بد ان يتامل حتى يظهر ان الموضوع في الامارتين واحد
او مختلف وان التعارض الظاهر منهما هل هو واقعي او هو كذلك في
نظر الفكر ثم العمل على مقتضاه فخذ هذا ودع عنك ما سواه مما يتمادى
الغافلون العارون عن التحقيق ثم ان المعارضة بين الامر والنهي

قد يكون بسبب ورودهما على موضع واحد فيحصل الاشتباه في
وقد يكون بسبب اشتباه الموضوع بين المامور به والمنهي عنه كاختلاط
موتى المسلمين بموتى الكفار فيتردد الامر بين وجوب غسلهم والصلوة
عليهم وحرمتها والمشهور وجوب غسلهم جميعا والصلوة عليهم
لكن بقصد المسلمين فيكون من باب تخصيص العام بالبينة ثم ذكر في
التمهيد بعد ذلك تعارض الاصلين وقال انه تعمل بالارجح منهما بلا (اعتقاد)
وان فقد ففي المسئلة وجهان وفروع ذلك كثيرة جدا وذكر كثيرا منها
فيه منها مسئلة تعارض الاستصحابين في الذبابة التي وقعت على
نجاسة رطبة ثم سقطت بالقرب على ثوب وشك في جفاف النجاسة
واستوجه في التمهيد نجاسة الثوب ح لان استصحاب الرطوبة بطل
على طهارة الثوب وفيه تامل وقد اشرنا في مبحث الادلة العقلية الى
جواز العمل بالاصلين المتنافيين في الجملة فراجع تعادل
الدليلين عبارة عن تساوي اعتقاد مدلولها (قوة) ولا ريب في امكانه قد
عقلا كحصول البرق المتواتر في زمن الصيف فتواتره يدل على المطر و
كونه في الصيف على عدمه واما شرعا فاختلفوا فيه والاشهر الاظهر
امكانه ووقوعه خلافا لبعض العامة لنا انه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان
متساويان في العدل والثقة والصدق بحكمين متنافيين والعلم به
ضروري وتعادل الامارتين قد يكون في المسئلة كحديثين متساويين
دل احدهما على وجوب شيء والاخر على حرمته وقد يكون في موضوعها
كالامارتين المختلفتين في تعيين القبلة مع تساويهما وقد يكون في الحكم
والقضاء كالبينتين واليمينين المتساويتين وايضا قد يكون التعادل
في حكم مع تنافي الفعلين كالمثال الثاني او بالعكس كالمثال الاول واحتج
المنكر بانه لو تعادل امارتان على الحظر والاباحة فلا يجوز العمل لتنافيهما

ولا تركهما

ولا تركهما معا للزوم العبث في وضعهما على الحكيم ولا بواحد معين منهما
وفيما نختار تركهما ونرجع الى الاصل ولا مخير لانه اذا لم يثبت من الشارع
انحصار التكليف فيهما وان ثبت فنختار الرابع ونقول انه لا يستلزم
الاباحة بل انما يستلزم مما لو اختارها لامتثل وهو مثل التخيير بين
تقليد مجتهدين متساويين في العدل والعلم مع تخالفهما في الاباحة
والحظر فباختيار تقليد المبيح يصير مباحا وباختيار تقليد الحاظر يصير
محظورا ثم ان المجتهد يختار في العمل باي الامارتين شاء ويخيره مقلده
كذلك واما في الحكم والقضاء فالتعيين الى القاضي ولا يجوز تخيير
المتداعيين لما فاته مع قطع الخصومات لاختلاف الدواعي وفي
جواز اختيار القاضي ترجيح احديهما في صورة واخرى في اخرى قولان
الاقوى نعم لعدم المانع ثم انهم اختلفوا في صورة التعادل فالمشهور
المعروف من متاخري المتاخرين التخيير وقيل بتساقطهما والرجوع الى
الاصل وقيل بالتوقف وسيجيء تمام الكلام الترجيح في
اللغة هو جعل الشيء راجحا وفي الاصطلاح هو اقتران الامارة بما تقوى
به على معارضها وهو المناسب للتعارض والتعادل اللذين يستعملانه
معه في هذا الباب فانهما صفتان للامارة لا فعلان للمجتهد فكذلك
الترجيح نعم يستعمل الترجيح بمعنى اخر وهو تقديم المجتهد احدى الامارتين
على الاخرى للعمل بها ولم يكن ذلك الا في الامارتين لعدم تصور التعارض
في غيرهما كالامر فيحتاج الى مرجح للتقديم حذرا من التحكم وذلك المرجح هو
اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها فهذا الاقتران الذي هو سبب
الترجيح سمي في اصطلاح القوم بالترجيح مجازا فبعضهم بتقديم
امارة على اخرى في العمل بمؤداها قبالا للتعريف الذي ذكرنا ليس في
محله اذ التعريف الاول انما هو نفس الامارة الراجحة والثاني لفعل المجتهد

محققي

مع انه يمكن ان يقال مبدأ الاشتقاق فيهما ايضا مختلف كما اشرنا اليه في
لفظ الترجيح بلا مرجح في مبحث اخبار الاحاد فان مبدأ الاشتقاق في
فعل المجتهد هو الاختيار والتقديم كلفظ الترجيح في اللفظ المذكور
وفي الترجيح الذي هو صفة الامارة هو الرجحان بمعنى الاشتمال على
المزية وللصلاحية كلفظ المرجح في اللفظ المذكور فلا معنى لترجيح التعريف
الثاني على التعريف الاول كما فعله المحقق البهائي والشيخ الجواد اذ لا مشاحة
في الاصطلاح نعم للاعتراض عليه وجه لو لم يثبت الاصطلاح باطلاق
الترجيح على المجتهد ايضا ولعل المناقشة انما هو على من يمنع ذلك ووجهه
ان مصدر التفعيل انسب بفعل المجتهد من الامارة والامر في ذلك
سهل وانما حصل الترجيح لاحدى الامارتين يجب تقديمها لئلا يلزم
ترجيح المرجوح وقيل ان الحكم ح ايضا اما التخيير او التوقف لان زيادة الظن
لو كانت معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات والتالي باطل
فالمقدم مثله وفيه منع الملازمة وبطلان التالي كليا لان العامل في
البينة على التعبد بخلاف الاجتهاد ثم ان المرجحات يتصور في كل الامارات
ولكنهم خصوا الكلام بذكر المرجحات في الاخبار فنحن ايضا نذكرها اولا ثم
نشير الى حكم الباقي فنقول ان التراجيح بينهما اما من جهة السند او من جهة
المتن او من جهة الاعتضاد بالامور الخارجية واعلم ان مرادنا في هذا
المقام من كون كل من المذكورات مرجحا انما هو اذا قطع النظر عن غيره من
المرجحات ففي مقام ذكر كل منها لا ينبغي اشتراط عدم المرجوحية من جهة
اخرى كما يظهر من [illegible] حيث اشترط في كون علو الاسناد مرجحا
ان لا يكون في سند الرواية الاخرى كثرة الرواة وتعددها في كل طبقة
فان بينا دوا في سائر الصفات فانه لا حاجة اليه ههنا اما الترجيح
من جهة السند من وجوه   كثرة الرواة اي تعددها في كل طبقة

فترجيح ما رواه اكثر لقوة الظن لتعاضد الظنون الحاصلة بعضها ببعض
وهذا هو الذي قد ينتهي الى التواتر وافادة اليقين   قلة الوسائط
وهو الذي يسمونه علو الاسناد فهو راجح على ما كثرت وسائطه
لتطرق احتمال الكذب والسهو والغلط وغيرها في الاول اقل وهو
واضح وعارضه [illegible] بالندور والقلة فيكون مرجوحا من هذه
الجهة وهذا انما يتم فيما لم يعلم ادراك كل من الوسائط للآخر وكان الفاصلة
بين المروي عنه مدة يستبعد طول عمر هذه الوسائط بحيث يستوعبها
واما فيما علم فيشكل وادراك كل منهما لمن فوقه وشاع روايته عنه
فلا وجه له   رجحان راوي احدهما على الاخرى من حيث الصفات
الموجبة لرجحان الظن مثل الفقه والعدالة والضبط والفطنة
والورع والتحفظ وجه الترجيح لان الفقه يوجب معرفة اسباب
الحكم وموارد وروده ومناسبة حال المروي عنه وكيفية الرواية
وذكر حال السماع وما يتفاوت به فهم المخاطب بمعنى الحديث وكذلك
سائر الصفات المذكورة يوجب الظن بالصدق وعدم الغفلة
فيحصل الفرق في العالم والاعلم والورع والاورع والضابط والاضبط
وهكذا وليس ذلك من قبيل المجتهدين الا اذا جعلناهما من باب امارة
للمقلد كما مر في المجتهد وقد عرفت الاشكال ويندرج في ذلك تفاوت
مراتب العدالة بسبب تزكية الواحد او الاثنين او الاكثر وامور اخر
مثل كون احد الراويين مباشر القضية دون الآخر كما يقدم رواية
ابي رافع ان النبي ص تزوج بميمونة وهو محل وكان هو السفير بينهما
على رواية ابن عباس بانه نكحها وهو محرم وكذلك كون احدهما
مشافها للمروي دون الآخر وكذلك كون احدهما اقرب مكانا منه والآخر
بعيد وهكذا ويندرج في الترجيح باعتبار السند ما كان احد الراويين

غير مشتبه الاسم دون الاخر واما الترجيح من جهة المتن فهو ايضا
من وجوه   يقدم المروي باللفظ على المروي بالمعنى وتسوية
الشيخ بينهما اذا كان الراوي بالمعنى معروفا بالضبط والمعرفة تضعيف
وهذا المعرفة شرط جواز ذلك لا شرط المساواة ولا ريب ان الاول
ابعد من الزلل من الثاني يقدم المعرّف من الشيخ على المعرَّف عليه
يقدم المؤكد الدلالة على غيره سواء كان من جهة تعدد مواضع الدلالة
في احدهما دون الاخر او من جهة اخرى مثل تاكد الحكم بالقسم والتغليظ
كما في بعض اخبار القصر تقصر فان لم تفعل فقد خالفت رسول الله
ص ومثل ما لو كان احدهما معللا دون الاخر او ان يكون دلالة احدهما
بعنوان الحقيقة والاخر بعنوان المجاز او احدهما بعنوان المجاز الاقرب
والاخر بالابعد او احدهما بعنوان المنطوق والاخر بالمفهوم او احدهما
بالعموم والاخر بالخصوص ولا يذهب عليك ان المراد من ترجيح الخاص
على العام هنا تقديم الخاص على القدر المساوي له من مدلول العام فيكون
بينهما تناقض خ ولا يمكن الجمع فيحتاج الى الترجيح ولا ريب ان الخاص
ارجح من العام للخصوصية فهذا اثبتنا في قولهم بان في التخصيص جمعا بين
الدليلين وان الجمع مقدم على الترجيح فاذا لوحظ مجموع مدلول العام مع
الخاص فيمكن الجمع بينهما وبذلك يندرج الكلام فيه تحت قاعدة تقديم
الجمع على الترجيح ولذا لوحظ مجموع مدلول العام مع الخاص فيمكن الجمع بينهما
انتفى الجمع ولا بد من ترجيح الخاص على القدر المساوي له من العام ويتخير
الامر في ابقاء الخاص على حاله واسقاط ما يساويه من العام او ابقاء
القدر المساوي له من العام واسقاط الخاص فيندرج تحت قاعدة
التعارض والترجيح ومثل ما كان احدهما عاما مخصصا والاخر غير مخصص
او كان التخصيص في احدهما اقل في الاخر اكثر   الفصاحة فيقدم

الفصيح على الركيك وربما يعتبر الافصحية ايضا ووجهها انهم ع افصح
الناس فالافصح اشبه بكلامهم ويورث الظن بالصدق والتحقيق
في ذلك ان الفصاحة اذا كانت بما يستبعد صدوره عن غير مثلهم
كعبارات نهج البلاغة والصحيفة السجادية وبعض كلماتهم الاخر من
الخطب والادعية فلا ريب انه من المرجحات بل من اقويها والا فالذي
يظهر من تتبع الاخبار سيما في مسائل الفروع انهم ع لم يكونوا معتنين
بشان الفصاحة ولم يتفاوت كلماتهم فضل تفاوت من الوهبية بحيث يمكن
التميز بذلك وحصول الرجحان والظن معه   ان يكون
دلالة احدهما على المراد محتاجا الى توسط واسطة دون الاخر
فالثاني مقدم على الاول واما الترجيح بالاعتضادات الخارجية فمن
وجوه   اعتضاد احدهما بدليل اخر اذ لا ريب في قوة الظن
في جانب المعتضد وكذلك اذا كان للعاضدين اقوى من الاخر اذا
اعتضد كل منهما بدليل   اعتضاد احدهما بدليل المشهور
سيما المتقدمين لقرب عهدهم بزمان الائمة وتمكنهم من معرفة
حال الاخبار ازيد من المتاخرين ويقع الاشكال فيما لو كان احدهما
موافقا للقدماء والاخر موافقا للمتاخرين وتعارض الشهرتان فان
تقرب القدماء وقرب عهدهم وتمكنهم من القرائن والامارات يورث
باصابتهم وكون المتاخرين اكثر تفحصا وادق نظرا من معرفتهم بسبق
القدماء وقرب عهدهم وهجرهم مع ذلك قولهم يورث الظن باصابتهم
ولكل وجه يتفاوت المقامات ولا بد للمجتهد من التامل في كل مقام
فربما كان اجماع القدماء على حديث لاجل نقيضة الباعثة على اختفاء
الحق لاقتضاء سالف الزمان ذلك ولما ظهر الحال بعده بالتدريج
للمتاخرين فذهبوا الى خلافه وربما كان اجماعهم لاجل قرينة خفيت

على المتكرين فلا بد من التأمل والتفحص من ذلك والحاصل ان المدار
على حصول الظن وهو تابع للمقامات والشهرة كالاجماع ينقسم الى القطعي
والظني بالاطلاع عليها او بالنقل وربما يتعارض النقلان كما وقع في
مسئلة عدد الرضاع بالنسبة الى العشرة والخمس عشرة فجمع بينهما
بان اشتهار الاول بين القدماء والثاني بين المتأخرين موافقة
الاصل ومخالفته ويقال للموافق المقرر والمخالف الناقل فبعضهم رجح
المقرر لانه موجب لحمل كلام الشارع على التأسيس والافادة دون التأكيد
الحمل على المقرر موجب لتقديم الناقل عليه يعني ان الشارع حكم اولا بالناقل
وفائدته دفع حكم الاصل ثم قال بالمقرر لرفع حكم الناقل فكل وقع في
محله ولو عمل بالناقل لزم الحكم بتأخره من المقرر فيكون وقوع المقرر
قبله بلا فائدة لاستفادة مفاده من العقل فيكون تأكيدا لا تأسيسا
وانت خبير بضعف هذا الاستدلال لان الاحكام الموافقة للاصل
ما يجد فوق حد الاحصاء وهذا الاعتبار الضعيف لا يرفع هذه الغلبة
وبعضهم رجح الناقل لانه يستفاد منه ما لا يستفاد الا منه بخلاف المقرر
فحمل كلام الشارع على التأسيس اولى وبان العمل به يقتضي بتقليل
النسخ لانه انما يزيل حكم العقل بخلاف المقرر فانه يزيل حكم النقل بعد
ما ازال هو حكم العقل ويضعف الاول بان ذلك انما قدرنا تقدم
المقرر فان قدمناه متأخرا فليس كذلك والثاني بانه مع معارض
بان ذلك نسخ الاقوى بالاضعف لان المنسوخ هو العقل والمقرر
معا انما يتم ان قلنا بان دفع حكم العقل بالناقل نسخ وليس كذلك و
التحقيق ان ما علم منه التاريخ من كلام الرسول صلعم فلا اشكال في تقديم
المتأخر ناقلا كان او مقررا وفي مجهول التاريخ لا بد من التوقف هذا
اذا علم صدورهما معا منه ع واما مع عدم العلم بالصدور فالكلام

فيه كما لو كانا في اخبار الائمة عم فانه مع فرض النسخ في كلامهم عم
لا احتمال للمنافي احدهما والتقية سواء كانا قطعيين عنهم او
ظنيين فالاقوى تقديم المقرر لكونه معاضدا بدليل اخر وهو العقل
فيكون ارجح في النظر سواء علم التاريخ في كلامهم ام لا يعلم وكيف
كان فالاقوى ترجيح المقرر في الادلة بايدينا اليوم والحمل على ذلك
مخالفة العامة فيرجح المخالف على الموافق لاحتمال التقية فيه
وقد اشير اليه في روايات كثيرة وذلك اما بموافقة الرواية لجميعهم
او الذين يعاصرون الامام المروي عنه او يعاشرون ذلك الراوي
فانهم مختلفون في المسائل جدا وكان التقية مختلفة بملاحظة مذاهبهم
فلا بد من ملاحظة حال الراوي والمروي عنه فقد نقل عن تواريخ
العامة ان معظم اهل كوفة في عصر الصادق عم كان على فتاوى ابي
حنيفة وسفيان الثوري ورجل اخر واهل مكة على فتاوى ابن
جريح واهل مدينة على فتاوى مالك ورجل اخر واهل مصر على
فتاوى الليث بن سعيد واهل خراسان على فتاوى عبد الله بن المبارك
وكذا كانوا مختلفين شتى الى ان استقر مذاهبهم في الاربعة في سنة
خمس وستين وثلثمائة فلا بد من التامل في الحمل على التقية والرجوع
الى دلالة نفس الرواية على ذلك او قرينة خارجية او مناسبة
لحال الراوي والمروي عنه ونحو ذلك لا الحمل بمجرد موافقة بعضهم
على اي نحو يكون ولا يبعد كفاية مجرد الاحتمال اذا لم يتحقق الاحتمال
في الاخر اصلا ثم ان للرجحان الاجتهادية وما يوجب الظن بالصحة
كثيرة يندرج اكثرها فيما ذكرنا وقد مر منا اشارة الى بعضها في مباحث
الاخبار وعلى المجتهد ان يتحرى ويتتبع ما يورث الظن وان يكون
بصيرا في امره ولا يكتفي بملاحظة رجال السند في تصحيح الخبر و

وتقدير على ما ليس بنقي السند بحسب المصطلح المتأخر كما اشرنا اليه
في مبحث الاخبار فان هنا مرجحات كثيرة لم يذكرها العلماء مع ان في
ملاحظة سند الاخبار ايضا اشكالا لابد ان ينبه لئلا يبادر بالتصحيح
او التضعيف وقد ذكرها المجلسي كلاما في اربعينه لا بأس بايراده
لكثرة فائدة فانه قال في الحديث الخامس والثلثين الذي رواه الكليني
عن محمد بن اسمعيل عن فضل بن شاذان عن ابن ابي عمير بعد ما حقق
وبين ان محمد بن اسمعيل هو البندقي النيشابوري المجهول انه لا يضر
في صحة الحديث لوجوه ان رواية الكليني عنه في اكثر الاخبار
التي اوردها في الكافي وادمانه عليه يدل على عدالته وثقته وفضله
ان الفضل لقرب عهده بالكليني واشتهاره بين المحدثين
يمكن الكليني يحتاج الى واسطة توثيق بينه وبينه فلذلك اكتفى به
في كثير من الاخبار ان الظاهر ان هذا الخبر ماخوذ من كتاب
ابن ابي عمير كانت اشهر بين المحدثين من اصولنا الاربعة عندنا
بل كانت الاصول المعتبرة الاربعمائة عندهم اظهر من الشمس في
رابعة النهار فكما انا لا نحتاج الى سند لهذه الاصول الاربعة واذا اوردنا
سندا فليس الا للتيمن والتبرك والاقتداء بسنة السلف وربما لم
نبال بذكر سند فيه جهل او ضعف او ذلك فكذا هؤلاء الاكابر من
المؤلفين لذلك كانوا يكتفون بذكر سند واحد الى الكتب المشهورة
وان كان فيها ضعف او مجهول وهذا باب واسع شافع نافع ان اتيتها
يظهر لك صحة كثير من الاخبار التي وصفها القوم بالضعف ولنا على
ذلك شواهد كثيرة لا يظهر على غيرنا الا بممارسة الاخبار وتتبع سيرة
قدمائنا الاخبار ولنذكر هنا بعض تلك الشواهد لينفتح من لم
يسلك مسالك المتعسف المعاند الاول انك ترى الكليني رحمه الله

سدا

كشف القول بالاشتباه فان قيل اكثر الخ
~~...~~ علم الدين ... بالاشتباه ... الامر ...

~~...~~
... الوارث ... الجهد

فافهم

[illegible]

[illegible]



